HENRIQUE C. DE LIMA VAZ

ESCRITOS DE FILOSOFIA IV

Introdução à Ética Filosófica 1

Coleção Filosofia

Antropologia filosófica I, Henrique C. Lima Vaz, 3ª ed.
Antropologia filosófica II, Henrique C. Lima Vaz
Arte e verdade, Maria José R. Campos
Caminho poético de Parmênides (O), Marcelo P. Marques
Ceticismo de Hume (O), Plínio Junqueira Smith
Conceito de religião em Hegel (O), Marcelo F. de Aquino
Concepções antropológicas de Schelling (As), Fernando R. Puente
Cultura do simulacro (A), Hygina B. de Melo
Bergson, intuição e discurso filosófico, Franklin L. Silva
Da riqueza das nações à ciência das riquezas, Renato Caporali Cordeiro
Descartes e sua concepção de homem, Jordino Marques
Escritos de filosofia I, Henrique C. Lima Vaz
Escritos de filosofia II, Henrique C. Lima Vaz, 2ª ed.
Escritos de filosofia III, Henrique C. Lima Vaz
Escritos de filosofia IV, Henrique C. Lima Vaz
Estudos de filosofia da cultura, Regis de Morais
Ética e racionalidade moderna, Manfredo A. de Oliveira
Ética e sociabilidade, Manfredo A. de Oliveira
Evidência e verdade no sistema cartesiano, Raul Landim Filho
Felicidade e benevolência — ensaio sobre ética, Robert Spaemann
Filosofia do mundo, Filippo Selvaggi
Filosofia e método no segundo Wittgenstein, Werner Spaniol
Filosofia e violência, Marcelo Perine
Filosofia na crise da modernidade, Manfredo A. de Oliveira
Filosofia política, Eric Weil
Filósofo e o político segundo Eric Weil (O), Marly C. Soares
Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger, J. A. MacDowell
Grau zero do conhecimento (O), Ivan Domingues
Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur, S. G. Franco
Idéia de Justiça em Hegel, Joaquim C. Salgado
Iniciação ao silêncio, Paulo R. Margutti Pinto
Intuição na filosofia de Jacques Maritain (A), Laura Fraga A. Sampaio
Justiça de quem? Qual racionalidade?, Alasdair Macintyre
Liberdade esquecida, Mª do Carmo B. de Faria
Maquiavel republicano, Newton Bignotto
Marxismo e liberdade, Luiz Bicca
Max e a natureza em O Capital, Rodrigo A. de P. Duarte
Mímesis e racionalidade, Rodrigo A. de P. Duarte
Moral e história em John Locke, Edgard J. Jorge Filho
Para ler a Fenomenologia do Espírito, Paulo Meneses, 2ª ed.
Político na modernidade (O), Marco A. Lopes
Racionalidade moderna e subjetividade, Luiz Bicca
Religião e história em Kant, Francisco Javier Herrero
Religião e modernidade em Habermas, Luiz B. L. Araújo
Reviravolta lingüística na filosofia, Manfredo A. de Oliveira
Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel, J. H. Santos
Vereda trágica do Grande Sertão: Veredas (A), S. M. V. Andrade (esg.)

SUMÁRIO

PREFÁCIO

OS estudos sobre Ética são, provavelmente, os que mais rapidamente crescem no campo da bibliografia contemporânea em Ciências Humanas e Filosofia. Um enorme fluxo de livros e artigos espraia-se hoje por todos os domínios da reflexão ética, desde a Metaética e a Ética fundamental até a Ética aplicada aos mais variados ramos da atividade humana. As razões que podem explicar esse extraordinário interesse pelos temas éticos são muitas e complexas. Tudo leva a crer, no entanto, que estamos aqui em face de uma das mais inequívocas e significativas reações a uma crise espiritual sem precedentes, que atinge a civilização ocidental prestes a cumprir o terceiro milênio de sua história. Com efeito, se concordarmos em datar o início de nossa civilização no século X a.C., com a formação do reino davídico e os começos da tradição literária bíblica de um lado e, de outro, com os primeiros passos da Grécia arcaica, não é difícil ver que, ao terminar o terceiro milênio de uma história extraordinariamente rica e dinâmica, ela vive uma situação profundamente paradoxal. Uma primeira e indiscutível evidência se impõe à consciência histórica de seus atores: a de uma formidável e sempre crescente produção de bens materiais e simbólicos que invadem e ocupam todo o nosso espaço humano e atestam a passagem sempre mais rápida do mundo da *natureza* para o mundo da *cultura*. Uma segunda evidência, não menos irrecusável, nasce paradoxalmente da primeira: a do progressivo esmaecer em seu horizonte simbólico das constelações de valores espirituais que orientaram até o presente sua marcha através dos azares do tempo. Tais são, por exemplo, a distin-

ção e oposição entre o bem e o mal, a primazia dos bens do espírito, a aceitação do caráter normativo e de uma ordem hierárquica dos bens que conferem à vida o imperativo e a dignidade de um *dever-ser* propriamente humano. O paradoxo reside aqui na aparente violação de uma lei fundamental do processo de criação cultural e que está na origem do fenômeno histórico do *ethos*, a saber, a lei que prescreve ao ser humano criador de seu *mundo*, que é o mundo da *cultura*, a necessidade de uma ordenação *normativa* de sua atividade criadora em termos de *bens* e *fins* que atendam ao imperativo ontologicamente primeiro de sua auto-realização.

É do fundo desse paradoxo que se levanta a onda ética a espraiar-se hoje sobre o mundo, cobrindo todos os campos da atividade humana. Ela parece significar como que o sobressalto de nossa natureza espiritual em face de ameaças que parecem pôr em risco a própria sobrevivência das razões de viver e dos valores de vida lentamente e penosamente descobertos e afirmados ao longo desses três milênios de nossa história. Um relativismo universal e um hedonismo que não conhecem limites: eis os padrões de avaliação e comportamento hoje dominantes e cujos efeitos devastadores na vida de indivíduos e sociedades nos surpreendem e nos inquietam. A urgência da reflexão ética surge aqui em contrapartida, e se faz visível na enorme produção bibliográfica que o estudioso vê crescer diante de si.

No campo dessa vasta literatura, o texto que aqui apresentamos não tem nenhuma pretensão à originalidade. De resto, o propósito de fazer obra original em Filosofia e, em particular, na Ética deve ser normalmente colocado sob suspeita. Essencialmente, o pensamento filosófico consiste na *rememoração* de um passado de pensamento e no esforço, como diria Hegel, de uma *retranscrição* sempre renovada no *conceito*, levado a cabo segundo as condições intelectuais de determinado tempo histórico, de seus problemas e desafios, isto é, da experiência e do saber dos séculos depositados nessa *tradição* de pensamento que denominamos justamente *Filosofia*. Foi assim que se constituíram desde os tempos socráticos a estrutura e o movimento lógico do pensamento ético, quando Sócrates avocou ao tribunal de uma razão, ao mesmo tempo crítica e normativa, o *ethos* grego tradicional e inaugurou a *tradição* de

pensamento sobre a conduta humana consagrada posteriormente com o nome de *Ética*.

A modesta obra que ora oferecemos ao leitor obedece a esse paradigma metodológico e epistemológico. Ela tem por alvo primeiramente situar a Ética no panorama atual da Filosofia e das Ciências Humanas e estabelecer sua especificidade como saber de natureza filosófica. Em seguida pretende propor uma *rememoração* dos grandes modelos do pensamento ético ao longo da história. Finalmente apresenta uma reflexão sobre as estruturas e categorias fundamentais da Ética, organizada de modo a pôr em evidência sua articulação dialética e unidade sistemática. O campo de nossa reflexão é, portanto, a chamada Ética Geral, cujo objeto são os *fundamentos* do saber ético. Apenas incidentemente nos referiremos a problemas de Ética aplicada.

O leitor observará que os problemas de Metaética, aos quais até há pouco era reservada a parte do leão na literatura ética contemporânea, merecerão aqui apenas uma breve referência. Não que desconheçamos sua importância, sobretudo no que diz respeito à análise da linguagem ética e à lógica do discurso ético. Mas o objetivo de nosso livro é, uma vez assegurada a validez dos procedimentos metodológicos e epistemológicos que adotamos, dedicar-se a problemas de *conteúdo*, não a problemas de *forma*, pois tal foi, durante esses anos, o roteiro didático de nosso ensinamento. Devemos, no entanto, advertir o leitor que não é nosso propósito oferecer aqui mais um compêndio de Ética entre os muitos e excelentes que já existem e que citamos na Bibliografia geral. A intenção que nos guiou ao redigir estas páginas foi a de tentar uma reflexão histórico-sistemática sobre os temas e problemas fundamentais da Ética filosófica. Esse não é, convém advertir, um livro para o grande público. A tecnicidade do vocabulário torna sua leitura penosa para os que não possuem alguma familiaridade com a linguagem filosófica. É particularmente destinado aos meus colegas no ensino e no estudo da Filosofia e aos alunos que nesse estudo se iniciam. Fruto de vários anos de magistério na UFMG e no CES-BH, dedico-o aos meus antigos e atuais alunos, nos quais encontrei sempre compreensão e dos quais sempre recebi estímulo. Devo um agradecimento especial a meu ex-aluno Carlos Viana, que digitou uma primeira versão resumida do

texto, aos ilustres juízes Doutores Luciano Pinto, Tiago Pinto, Fernando Humberto dos Santos, João Baptista da Silva e Alberto Henrique Costa de Oliveira, que me honraram durante todo um ano com assídua presença às minhas aulas, ao meu colega Prof. Danilo Mondoni, que tomou sobre si o trabalho minucioso de revisão do texto e das notas, e aos dedicados funcionários das Edições Loyola. Desejo, finalmente, mencionar os brilhantes alunos do curso de pós-graduação da Faculdade de Direito da UFMG, que têm sido enviados regularmente ao meu curso por meu eminente colega e amigo Dr. Joaquim Carlos Salgado, bem como meu excelente amigo e ex-aluno, o psicanalista Eduardo Dias Gontijo, que vem acompanhando com profundo interesse a redação desta obra.

Fique aqui nossa homenagem à memória do saudoso e pranteado P. Gabriel C. Galache, ex-Diretor das Edições Loyola, cuja clarividência e sensibilidade deram um decisivo impulso à publicação de textos filosóficos em sua Editora.

HENRIQUE C. DE LIMA VAZ
Belo Horizonte, agosto de 1999

INTRODUÇÃO

O termo *Ética* é, sem dúvida, dos mais difundidos e dos mais constantemente usados na linguagem contemporânea, seja na literatura especializada ou na fraseologia política, seja na comunicação de massa. É evidente, por outro lado, a deterioração semântica do termo nessa sua migração incessante por tantas formas diferentes de linguagem. Um estudo sobre *Ética* que se pretenda filosófico deve dedicar-se preliminarmente a delinear o contorno semântico dentro do qual o termo *Ética* será designado e a definir assim, em primeira aproximação, o *objeto* ao qual se aplicarão suas investigações e suas reflexões, bem como a caracterizar a natureza e a estabelecer os limites do tipo de conhecimento a ser praticado no estudo da *Ética*. Essa a tarefa que nos propomos levar a cabo nesta Introdução.

Duas questões fundamentais aqui se nos apresentam: a primeira de caráter mais *histórico*, a segunda de cunho ao mesmo tempo *histórico* e *teórico*. A primeira diz respeito às origens lingüísticas do termo *Ética*, à sua transcrição na primeira língua filosófica conhecida, a língua filosófica grega, e ao rico conteúdo semântico que nela recebe e que nos é transmitido por uma longa tradição. A segunda refere-se à legitimidade e validez dessa leitura filosófica original da conduta humana individual e social que passa a ser designada como *Ética*, e que desde os primeiros passos da cultura ocidental orienta a reflexão nesse terreno. Em outras palavras: a primeira questão é uma *quaestio de nomine*, a segunda questão surge na forma de uma

interrogação prévia sobre a possibilidade de uma *Ética filosófica*, tal como pretendemos venha a ser o discurso deste livro.

O estudo dessas duas questões, sobretudo da segunda, deverá, assim o cremos, abrir-nos o caminho para o exame da natureza e estrutura da *Ética filosófica* e para a rememoração de seus grandes modelos históricos. A partir daí será possível traçar as linhas fundamentais do *sistema* da Ética em sua versão filosófica e apresentar os títulos de sua validez *teórica* e de sua necessidade *histórica* nos tempos atuais.

Inicialmente convém dizer uma palavra sobre um problema de natureza terminológica que ocorre constantemente na linguagem e na literatura sobre Ética, a saber, o problema do uso das denominações Ética e Moral para designar o mesmo domínio do conhecimento. Essa dupla designação tem suscitado alguma dúvida sobre a sinonímia original dos dois termos na medida em que cada um parece exprimir um aspecto diferente da conduta humana em suas componentes social e individual. Provavelmente a dúvida a respeito do matiz semântico diverso de Ética e Moral começou a formar-se desde os tempos kantianos e acentuou-se com a distinção introduzida por Hegel na estrutura dialética da sua *Filosofia do Espírito objetivo* entre *Moralität* e *Sittlichkeit*, a primeira designando o domínio kantiano da moralidade interior, a segunda significando o campo clássico da eticidade social e política.

Considerados, porém, em sua procedência etimológica, os dois termos são praticamente sinônimos e dado o seu uso indiscriminado na imensa maioria dos casos, talvez seja preferível manter essa sinonímia de origem e empregar indiferentemente os termos Ética e Moral para designar o mesmo *objeto*. A tentativa de conferir-lhes acepção diferente está ligada, como voltaremos a ver, à separação moderna entre Ética e Política e, mais geralmente, à cisão entre indivíduo e sociedade ou entre vida no espaço privado e vida no espaço público.

Examinemos primeiramente a ascendência etimológica do termo *Ética*, herdado, como é sabido, da língua grega. No uso vulgarizado a partir de Aristóteles, *ética* (*ethike*) é um adjetivo que qualifica um tipo determinado de saber que Aristóteles foi, de resto, o primei-

ro a definir com exatidão. Assim surge a expressão aristotélica *ethike pragmateia* [Aristóteles usou igualmente o termo *praktike philosophia*, *Met.* II (*alpha elatton*), 1, 993 b 19-23], que podemos traduzir seja como o exercício constante das virtudes morais, seja como o exercício da investigação e da reflexão metódicas sobre os costumes (*ethea*). Posteriormente, a partir provavelmente já da Primeira Academia (séc. IV a.C.), segundo o testemunho de Xenócrates (*fr.* 1), os adjetivos *ethike*, *logike* e *physike* passam a qualificar cada um as três partes nas quais é dividida a Filosofia concebida como ciência (*epistheme*): Lógica, Física e Ética (*logike, physike, ethike*), divisão que perdura até o século XVIII d.C. Lentamente o adjetivo se substantiva, dando origem às disciplinas hoje conhecidas como Lógica, Física e Ética. Na língua filosófica grega, *ethike* procede do substantivo *ethos*, que receberá duas grafias distintas, designando matizes diferentes da mesma realidade: *ethos* (com *eta* inicial) designa o conjunto de costumes normativos da vida de um grupo social, ao passo que *ethos* (com *epsilon*) refere-se à constância do comportamento do indivíduo cuja vida é regida pelo *ethos*-costume[1]. É, pois, a realidade histórico-social dos costumes e sua presença no comportamento dos indivíduos que é designada pelas duas grafias do termo *ethos*. Nesse seu uso, que irá prevalecer na linguagem filosófica, *ethos* (*eta*) é a transposição metafórica da significação original com que o vocábulo é empregado na língua grega usual e que denota a morada, covil ou abrigo dos animais, donde o termo moderno de *Etologia* ou estudo do comportamento animal. A transposição metafórica de *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*praxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana.

1. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, São Paulo, Ed. Loyola, 2ª ed., 1993, pp. 12-14. Observe-se, no entanto, que *ethos* (*eta*) e *ethos* (*epsilon*) têm, provavelmente, raízes diferentes no indo-europeu e no antigo hindu, o primeiro correspondendo ao latim *suesco* (tenho o costume) o segundo a *sodalis* (sócio ou companheiro). Ver F. Montanari, *Vocabulario della lingua greca*, Florença, Loescher, 1996, pp. 589 e 880; ver as reflexões de K.-H. Ilting, *Naturrecht und Sittlichkeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, pp. 115-124.

O vocábulo *moral*, tradução do latim *moralis*, apresenta uma evolução semântica análoga à do termo *ético* (*a*). Etimologicamente a raiz de *moralis* é o substantivo *mos* (*mores*) que corresponde ao grego *ethos*, mas é dotado de uma polissemia mais rica, pois seu uso se estende a um amplo campo de expressões como pode ser verificado nos léxicos latinos[2].

Mas já desde a época clássica, *moralis*, como substantivo ou adjetivo, passa a ser a tradução usual do grego *ethikê*[3] e esse uso é transmitido ao latim tardio e, finalmente, ao latim escolástico, prevalecendo seu emprego tanto como adjetivo para designar uma das partes da Filosofia[4] ou qualificar essa disciplina filosófica com a expressão *Philosophia moralis*, hoje vulgarizada nas diversas línguas ocidentais, quanto simplesmente como substantivo[5], como *Moral* em nossa linguagem corrente.

Vemos, assim, que a evolução semântica paralela de *Ética* e *Moral* a partir de sua origem etimológica não denota nenhuma diferença significativa entre esses dois termos, ambos designando fundamentalmente o mesmo *objeto*, a saber, seja o *costume* socialmente considerado, seja o *hábito* do indivíduo de agir segundo o costume estabelecido e legitimado pela sociedade.

2. Por exemplo, Aeg. Forcellini, *Lexikon totius latinitatis*, nova ed., Pádua, Seminario, MCXXXX, t. III, p. 295. Em seu excelente *Dizionario latino-italiano*, Turim, Rosenberg e Cellier, 3ª ed., 1987, col. 1746-1747, F. Calonghi enumera as seguintes acepções de *mos*, seguindo uma ordem de progressivo enriquecimento semântico: a. *Vontade, desejo*; b. *conduta*, seja como *costume, uso, hábito*, seja como *comportamento, atitude*; c. *modo de ser, estado, natureza;* d. *lei, preceito, regra*. Sobre a interpretação medieval de *mos* (*inclinatio naturalis, consuetudo*), ver Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, 1a. 2ae, q. 58, a. 1, c.

3. Referindo-se a *ethike* diz M. T. Cícero: *sed decet augentem linguam latinam nominare moralem* (*De fato*, 1, 1).

4. Ver Sêneca (*Epistola* 102, 4; *Ep.* 89): (*Stoici*) *philosophiae tres partes esse dixerunt: moralem, naturalem et rationalem.* Santo Agostinho, seguindo uma tradição doxográfica, atribui a Platão a divisão da Filosofia em *moralis, naturalis, rationalis*. Eis suas palavras: *Plato (...) philosophiam perfecisse laudatur quam in tres partes distribuit: unam moralem quae magis in actione versatur; alteram naturalem quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem qua verum disterminatur a falso* (*De Civitate Dei*, VIII, 4).

5. Assim ocorre no dístico medieval que resume os quatro sentidos da Escritura: *Littera gesta docet, quid credas allegoria / Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

A tendência recente de atribuir matizes diferentes a *Ética* e *Moral* para designar o estudo do agir humano social e individual decorre provavelmente do crescente teor de complexidade da sociedade moderna e, nela, da emergência do indivíduo, pensado originariamente em confronto com o todo social. Ao passo que em Aristóteles se passava, sem solução de continuidade, da Ética individual à Ética política, ambas sob o nome genérico de *politike* ou ciência política[6], a filosofia moderna pressupõe uma nítida distinção ou mesmo uma oposição entre as motivações que regem o agir do indivíduo, impelido por necessidades e interesses, e os objetivos da sociedade política, estabelecidos segundo o imperativo de sua ordenação, conservação, fortalecimento e progresso. Foi provavelmente no clima intelectual formado sob a influência dessa distinção que a significação do termo *Moral* refluiu progressivamente para o terreno da *praxis* individual, enquanto o termo *Ética* viu ampliar-se seu campo de significação passando a abranger todos os aspectos da *praxis* social, seja em suas formas históricas empíricas, das quais se ocupam as *Ciências humanas* (Etnologia e Antropologia cultural); seja em sua estrutura teórica, da qual, segundo pensamos, deve ocupar-se a Filosofia. O intento hegeliano de unificar, numa superior *Filosofia do Espírito objetivo, praxis* individual e *praxis* social e política, reintegrando num campo mais abrangente de significação *Ética* e *Moral,* não encontrou herdeiros à altura das suas ambições teóricas. A *Moral* continuou mostrando uma tendência a privilegiar a subjetividade do agir, enquanto *Ética* aponta preferentemente para a realidade histórica e social dos costumes[7]. Tal o matiz semântico que viria a distinguir, na linguagem contemporânea especializada, *Ética* e *Filosofia Moral*[8].

6. Aristóteles, *Ética Nic.*, I, 2, 1094 a 26-27.

7. Ver as reflexões de Charles Taylor, As *fontes do Self* (tr. br.), São Paulo, Loyola, 1997, pp. 90-91; sobre o estatuto da *moral*, ibid., pp. 105-124.

8. Assim reza o título do *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie morale*, publicado recentemente pelas PUF (ver bibliogr.), no qual os termos Ética e Filosofia moral recebem uma conotação diferente: *Éthique, les aspects plus concrets de la réfexion morale, voire la recherche de la vie bonne, tandis que "philosophie morale" sert plutôt à denommer la dimension historique et conceptuelle de l'Éthique* (*Avant-propos*, p. VI). O *Companions to Ethics* da Blackwell (v. bibliogr.) dedica um artigo, de autoria de Dale Jamieson (pp. 476-487) à *moral theory*, designação usual no mundo anglo-saxônico para a teoria do agir ético. No *Lexikon der Ethik* de O. Höffe (tr. fr. ampliada de K.

Embora em nosso texto os dois termos ocorram em sua sinonímia original, damos preferência ao termo *Ética*, em seu uso substantivo ou adjetivo, de acordo com a precedência histórica reivindicada pelas primeiras formas do discurso filosófico sobre o *ethos* que a tradição consagrou com o vocábulo *Ética*. O termo *moral*, substantivo ou adjetivo, comparecerá também em expressões já fixadas pelo uso, como "consciência moral", "lei moral" "moralidade" e "norma da moralidade".

Essa pequena incursão etimológica permite-nos tentar, atendendo ao conteúdo semântico do termo, uma primeira definição da Ética, que se pretende apenas uma resposta à questão *quid nominis*. A transição da intenção significante de *ethos* do domínio animal para o domínio humano teve lugar no curso da complexa transformação da cultura grega arcaica, da qual se originou a cultura conhecida como clássica. Podemos supor que um dos motivos teóricos profundos dessa transição foi a impossibilidade de abranger e compreender, à luz do incipiente *logos* demonstrativo, sob o mesmo conceito unívoco de *physis* o mundo humano e o mundo das coisas. As peculiaridades do agir humano, designado com o nome específico de *praxis*, não permitem pensá-lo em homologia estrita com o movimento dos seres dotados de uma *physis* específica. Nesse sentido o termo *ethos*, transposto para a esfera da *praxis*, acaba por exprimir a versão *humana* da *physis*, e assim o entendeu Aristóteles ao interpretar o *ethos* no homem como o princípio que qualifica os hábitos (*hexeis*) ou virtudes (*aretai*) segundo os quais o ser humano age de acordo com sua *natureza* racional[9]. A distinção essencial entre *physis* e *ethos* é a que vigora entre a *necessidade* que reina nos movimentos da *physis* e a freqüência ou *quase-necessidade* que caracteriza, por meio dos *hábitos*, os atos de acordo com o *ethos*[10].

L. Sosoe, v. bibliogr.) a qualidade da vida ética é denominada *moralidade* (O. Höffe, pp. 225-228).

9. Ver o tratado sobre os *hábitos em geral* na *Summa Theol.*, Ia. 2ae. q. 49; *hábito e natureza* (ibid., q. 51 a. 1 c.); sobre o *hábito* e a *virtude ética*, *Ética Nic.*, II, 1, 1103 a 14- 1103 b 25, e o elucidativo comentário de R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque* (v. bibliogr.) II, 1, pp. 93-113.

10. Diz Aristóteles: "O hábito é semelhante à natureza (*physei*): a natureza é o domínio do 'sempre' (*aei*), o hábito do 'freqüentemente' (*pollakis*)", *Ret.* I, 11, 1370 a 7.

Transposta, pois, para o mundo da *praxis* humana, a *physis* é *ethos*. A existência do *ethos* é uma evidência primitiva e indemonstrável e torna-se, assim, princípio primeiro da demonstração na esfera do agir humano, sob a forma lógica do axioma inicial na ordem do conhecimento *prático: Bonum faciendum, malumque vitandum*[11]. Essa proposição traduz a natureza normativa e prescritiva do *ethos* que regula e ordena a *bondade* do agir do ponto de vista da sua necessária inserção num contexto histórico-social.

Na primeira tentativa histórica de interpretar o *ethos* segundo os cânones da Razão, que teve lugar na filosofia grega clássica, dois modelos teóricos se apresentaram, ambos sendo expressão de componentes estruturais da cultura grega tal como vinha se formando a partir do período arcaico: o *ethos* na sociedade sob a forma da *lei* (*nomos*) e o *ethos* no indivíduo sob a forma da *virtude* (*arete*)[12]. Dessas duas versões do *ethos* procedem as duas disciplinas já bem definidas na enciclopédia aristotélica e que até hoje partilham o domínio da *praxis*: *Ética* e *Política*, unificadas, segundo Aristóteles, em sua qualidade de *saber prático*, pela unidade objetiva do *ethos*.

Podemos, assim, propor uma primeira definição da *Ética*, de acordo com o conteúdo semântico do termo. A *Ética* é um saber elaborado segundo regras ou segundo uma *lógica* peculiar, pois o primeiro uso adjetivo do termo qualificava justamente, em Aristóteles[13], uma forma fundamental de conhecimento, contraposta aos conhecimentos *teórico* e *poiético*. O objeto da *Ética* é uma realidade que se apresenta à *experiência* com a mesma evidência inquestionável com que se apresentam os seres da natureza. Realidade humana por excelência, histórica, social e individual e que, com profunda intuição das suas caraterísticas originais, os gregos designaram com o nome de *ethos*. A *Ética*, portanto, nominalmente definida, é a *ciência do ethos*. Nessa breve e simples definição estão implícitos problemas complexos, seja *epistemológicos*, no que diz respeito ao *sujeito*, isto é à

---

11. *Bonum faciendum, malumque vitandum*; *o bem deve ser feito, o mal deve ser evitado*. Este princípio aparece já na natureza vinculante do Bem (*deon*), segundo Platão, *Fédon*, 99 e 6, e em sua natureza finalizante (*Górgias*, 499 e 11-12; Aristóteles, *Ética Nic.*, I, 1, 1094 a 2).

12. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 48-61.

13. Aristóteles, *Metafísica*, VI (E), 1, 1025 b 3-1026 a 33.

ciência, seja *ontológicos* no que diz respeito ao *objeto*, isto é, ao *ethos*. Serão esses problemas que vão constituir, afinal, o campo da investigação, reflexão e sistematização desse saber que a tradição ocidental consagrou com o nome de *Ética* ou *Moral*.

Aos filósofos gregos, criadores da *Ética*, a dignidade de seu objeto e sua vinculação com os mais altos conceitos aos quais se elevava a Razão, como o Fim, o Bem e o Ser, não deixavam dúvida quanto à natureza *filosófica*[14] do saber ético. Na cultura contemporânea, porém, a tendência a conferir à *Ética* o estatuto de uma *Ciência humana* voltada especificamente para a descrição dos aspectos empíricos e das formas históricas do *ethos* ou a circunscrevê-la ao domínio da *Metaética*, leva-nos a examinar, em força de uma exigência metodológica, a relação, que julgamos constitutiva, entre Ética e Filosofia.

Nosso propósito, portanto, nessa segunda parte da *Introdução*, tem como alvo mostrar que os problemas fundamentais de uma ciência do *ethos*, que nos ocuparão ao longo deste livro, exigem o recurso à razão *filosófica* para que possam ser adequadamente equacionados em nível conceptual que atenda à natureza de seus termos. Em outras palavras, a Ética fundamental é, necessariamente, uma Ética filosófica. Quanto a pressupor que os fundamentos da Ética gozem de um estatuto inteligível próprio e não se deixem reduzir às condições empíricas da formação dos grupos humanos em sua diversidade histórica, esta é uma questão que aqui não levantamos explicitamente e que, de resto, encontra resposta implícita na demonstração da necessidade de uma fundamentação filosófica para a Ética e no predicado de *universalidade* reivindicado pelo saber filosófico. Uma vez assegurados esses fundamentos, é deles que a edificação do vasto corpo dos saberes empírico-formais e hermenêuticos sobre o *ethos* recebe finalmente sua legitimação epistemológica e é deles que procede para a Metaética, supondo constituídas a *linguagem* ética e sua *lógica*, a própria possibilidade do seu exercício.

A demonstração da intrínseca natureza filosófica das categorias e razões que asseguram à Ética a “fundamentação” (*Grundlegung*),

---

14. Sobre a formação do saber filosófico permitimo-nos remeter a H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, São Paulo, Loyola, 1997, pp. 3-16.

como diria Kant, de seu discurso, segue dois caminhos, finalmente convergentes, o caminho *histórico* e o caminho *teórico*[15].

O primeiro caminho nos mostra que as vicissitudes que acompanharam o nascimento da *ciência do ethos* na Grécia dos séculos V e IV a.C. levaram-na a constituir-se necessariamente no âmbito de uma conceptualidade filosófica, que logo assumirá em Platão, justamente em virtude dos problemas éticos, um perfil epistêmico original e inconfundível. O episódio fundamental da origem da Ética, tal como hoje a conhecemos, foi vivido por Sócrates e os Sofistas em sua querela célebre sobre a "virtude" (*arete*) e a "educação para a virtude" (*paideia*), conservada por Platão nos seus primeiros Diálogos e que se tornou paradigmática ao longo de toda a história da Ética ocidental. A oposição entre os Sofistas e Sócrates, de significação bem diversa daquela que opôs ambos os representantes do *ethos* tradicional e seu porta-voz, o comediógrafo Aristófanes, tem lugar no interior do mesmo universo intelectual que se formara a partir da descoberta da Razão demonstrativa (*logos apodeiktikos*) na Jônia do século VI, e que permitira o brilhante desenvolvimento da Ilustração ateniense na segunda metade do século V. Fazendo uso dos mesmos instrumentos racionais, sobretudo das recentes disciplinas da Retórica e da Lógica, os Sofistas e Sócrates acabam, no entanto, por adotar concepções opostas no que diz respeito à transcrição do *ethos* da tradição grega nos códigos da Razão. Os Sofistas adotam um *logos de persuasão* (*doxa*), Sócrates insiste num *logos de demonstração* (*apodeixis*)[16]. Os chamados *diálogos socráticos* de Platão, que têm como objeto o tema eminentemente ético da *virtude,* são considerados com razão, mesmo levando em conta alguns fragmentos pré-socráticos de difícil interpretação, o capítulo inicial da história da Ética no Ocidente. Ora, tanto Platão quanto Aristóteles receberam o ensinamento socrático como sendo um ensinamento de caráter especificamente *filosófico,* vendo mesmo desenhado em Sócrates o perfil

15. Desenvolvemos mais pormenorizadamente esse tema em Ética e Filosofia, ap. *Ensaios e Estudos* (Homenagem a Paschoal Rangel), Belo Horizonte, O Lutador, 1997, pp. 87-104.

16. Ver J. Rist, *Human Values: a Study in Ancient Philosophical Ethics,* Leiden, E. J. Brill, 1982, pp. 16-22. Uma visão dos problemas éticos em torno da *justiça,* na Atenas ilustrada de Péricles, é proposta por A. Macintyre, *Justiça de quem? Qual racionalidade?,* (tr. M. Pimenta), São Paulo, Loyola, 1991, pp. 59-80.

exemplar do *filósofo* e em sua doutrina um fruto por excelência da *razão filosófica*[17].

É, pois, a partir da fundação socrática da Ética que se constituem os dois grandes modelos dos quais procede a tradição *filosófica* do pensamento ético na cultura ocidental e que, com vicissitudes diversas, permanecem até nossos dias. De um lado, a Ética platônica é pensada como estruturalmente articulada à teoria das Idéias e tendo, portanto, seus alicerces conceptuais no terreno teórico mais tarde designado com o nome de Metafísica[18]. Trata-se, pois, de uma Ética estritamente *normativa,* obedecendo ao desígnio de uma ordenação da vida humana individual e política sob a norma suprema do Bem contemplado pela Razão. De outro lado, a Ética aristotélica, afastando-se da univocidade do Bem transcendente de Platão como único fim de uma *praxis* eticamente legítima, propõe como ponto de partida da reflexão ética a pluralidade dos bens oferecidos ao dinamismo da *praxis,* desde que atendam ao imperativo fundamental do "bem viver" (*eu zen*) na realização de uma excelência (*eudaimonia*) segundo a medida da vida humana.

Essa relativização do *Bem* na pluralidade dos *bens* traz consigo dois problemas que se tornarão tópicos clássicos na tradição aristotélica da Ética. O primeiro é de natureza *epistemológica* e diz respeito ao estatuto do saber ético, uma vez admitido que as "coisas humanas" (*ta anthropina*) não obedecem ao mesmo tipo de racionalidade que está presente na *physis* nem àquela que prevalece no domínio das realidades transcendentes que estão para além da *physis* (*ta meta ta physika*). É sabido que Aristóteles responde a esse problema com a proposição de um saber *prático,* ou seja, o saber que tem por objeto específico a *praxis* ou o agir humano em sua essencial destinação para a realização do *bem* ou do *melhor* na vida do indivíduo

17. Sobre a personagem de Sócrates filósofo, ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III,* op. cit, p. 6, n. 5. Tal caracterização platônica de Sócrates como filósofo não é desmentida, à luz da tradição que acabou prevalecendo, pelo fato de que vários socráticos menores derivaram para o *hedonismo* (Aristipo de Cirene), o *logicismo* (Euclides de Megara) ou o *cinismo* (Diógenes de Atenas). Ver G. Reale, *História da Filosofia antiga* (tr. M. Perine), São Paulo, Loyola, 1993, I, pp. 327-367.

18. Sobre a formação da Ética platônica ver *infra,* II, 2, e H. C. Lima Vaz, Platão revisitado: Ética e Metafísica nas origens platônicas, *Síntese,* 61 (1993): 181--197.

e da comunidade. Ora, a leitura das obras éticas de Aristóteles, a *Ética a Eudemo,* a *Ética de Nicômaco* ou a *Grande Ética,* que dele procede ou nele se inspira, mostra-nos que a constituição do saber *prático* procede através de questões ou fazendo uso de categorias de natureza *filosófica.* Embora Aristóteles, para o qual a Filosofia era uma virtude dianoética[19], não fizesse uso, provavelmente, do termo "filosofia" para designar sua *pragmateia* ética, parece plenamente justificada a expressão *Philosophia practica* com que a tradição mais recente, na esteira do aristotelismo, designou o estudo dos fundamentos da Ética.

O segundo problema é de natureza *ontológica.* Ele se põe necessariamente desde o momento em que a *praxis* humana, situada em face da pluralidade dos *bens,* manifesta a estrutura *teleológica* de sua prerrogativa de escolha (*proairesis*) e estabelece uma *hierarquia* de *bens* da qual decorrerá a ordem dos *valores de vida* do agente ético. Tal o problema a ser levantado prioritariamente e que inaugura, segundo a *Ética de Nicômaco,* as lições de Ética de Aristóteles[20]. No seu âmbito é reproposta pelo Estagirita a questão clássica da tradição ética grega a respeito dos *gêneros de vida*[21]. A admissão de uma hierarquia de bens implica, evidentemente, a admissão de um Bem supremo. Eis a conseqüência de uma concepção teleológica da *praxis* que reconduz Aristóteles às proximidades da metafísica platônica e o leva a celebrar, no livro décimo da *Ética,* a mais alta *eudaimonia* concedida ao homem na contemplação do *divino* como Inteligível supremo[22]. É sabido que a questão do Bem supremo, de cuja fruição decorre a verdadeira *eudaimonia* para o ser humano, passa a ser a questão primordial das grandes escolas filosóficas helenísticas, a Antiga Academia, o Epicurismo e o Estoicismo, para as quais a *Ética* é o saber mais elevado, e cuja aquisição exige o reto uso da Razão, prescrito pela *Lógica* e uma concepção abrangente do universo, proporcionada pela *Física.* Desse modo, a Ética, como ensinamento sobre a *eudaimonia* ou a *beata vita,* acaba sendo entendida, na Média

19. Aristóteles, *Ética Nic.,* VI, 6-7, 1140 b 31 — 1141 b 7.

20. Aristóteles, *Ét. Nic.,* I, cc. 2-12.

21. Aristóteles, *Ét. Nic.,* 3, 1095 b 14 — 1096 a 10. Ver o comentário de Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque,* op. cit., II, 1, pp. 21-36.

22. *Ét. Nic.,* 10, cc. 6-9.

Antigüidade, como a razão de ser da Filosofia; e assim a apresentou M. T. Cícero em seu *De finibus bonorum et malorum,* que versa justamente sobre as diversas concepções do Bem supremo propostas pelas escolas helenísticas e culmina com a afirmação de que nenhuma outra razão leva os homens à Filosofia senão a procura da *beata vita*[23]. Essa natureza intrinsecamente *filosófica* da Ética reaparece com extraordinária nitidez quando se trata de repensá-la na perspectiva de uma forma de saber desconhecida do pensamento antigo qual seja a *teologia* cristã, e que abre ao pensamento ético em sua forma clássica novos e insuspeitados horizontes. Tal a experiência intelectual vivida por Tomás de Aquino ao iniciar o mais amplo tratado de Ética teológico-filosófica da tradição cristã com o clássico problema da hierarquia dos bens e da perfeita *beatitudo*[24], e que fora precedida, no terreno dos mesmos problemas, pela dramática experiência humana e espiritual de Santo Agostinho, oferecendo uma ocasião privilegiada para a recepção da Ética filosófica antiga na teologia cristã[25]. Seja-nos permitido, pois, transcrever aqui o que deixamos escrito alhures: "Não é, pois, surpreendente que a Ética cristã, como reflexão sobre o *ethos* neotestamentário e sobre sua prática na vida do cristão, ao desenvolver-se integrada no corpo do saber teológico, receba um aprofundamento sistemático que corre paralelo com aquele desenvolvido nas antigas escolas filosóficas, incluindo-se aí a própria divisão didática entre Lógica, Física e Ética. Com efeito, ela será dotada progressivamente de uma estrutura categorial na qual é permitido ver um dos aspectos mais caraterísticos da *filosofia cristã.* Categorias específicas da Ética cristã, estudadas magistralmente por E. Gilson[26], serão, por exemplo, as categorias

---

23. M. T. Cícero, *De finibus bonorum et malorum,* V, 6, 16 (ed. Martha, Paris, Belles Lettres, 1930, t. II, pp. 116).

117). Ver Santo Agostinho, *De Civitate Dei,* XIX, 1.

24. Ver Tomás de Aquino, *Summa Theol,* Ia 2ae, qq. 1 — 5. A propósito da relação de Tomás de Aquino com a moral antiga e com os problemas atuais, ver H. C. Lima Vaz, Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem, ap. *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira,* São Paulo, Loyola, 1986, pp. 34-70.

25. Sobre a questão do finalismo ético na filosofia antiga, ver R. Holte, *Béatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme,* Paris, Les Études Augustiniennes, 1962, sobretudo os caps. 1-5, pp. 11-70.

26. E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale,* Paris, Vrin, 2ª ed., 1944, caps. XIV a XVIII.

de amor, de livre-arbítrio, de liberdade moral, de lei moral, de consciência moral e de obrigação, sem falar na categoria central de *beatitude* (*eudaimonia*)[27]".

A partir da tarda Idade Média, tem início o vasto processo de transformação do sistema de referências fundamentais que regia a vida intelectual no Ocidente na forma da Razão clássica. As vicissitudes da Ética no novo universo da Razão que aparece já constituído em suas coordenadas originais desde os tempos cartesianos acompanham a progressiva remodelação do edifício do saber, que passa a ter na ciência físico-matemática seu padrão superior de inteligibilidade. A Filosofia acaba submetida, de uma maneira ou de outra, a esse padrão, perdendo a condição de *scientia rectrix* que lhe era atribuída em sua concepção clássica e que era, por excelência, a prerrogativa da Ética. É verdade que, de Descartes a Hegel e, de modo eminente, em Kant, a Ética ou Moral é, sob certo aspecto, o coração do projeto filosófico. Mas a Razão moderna tem como uma de suas caraterísticas fundamentais, derivada da própria natureza do modelo empírico-formal que a rege, o especializar-se em múltiplas formas de racionalidade que irão finalmente entrelaçar-se na imensa rede de sistemas formais que hoje envolve nossa cultura. Com o desenvolvimento das chamadas Ciências humanas nos tempos pós-hegelianos, a Ética sofre sua atração e vem a situar-se em sua órbita como ciência empírica e descritiva, *science des moeurs*, na expressão de E. Durkheim. O passo inicial na "desconstrução" da Ética filosófica clássica, que estará aparentemente terminada com F. Nietzsche, foi dado sem dúvida por Thomas Hobbes no século XVII ao adotar um modelo fisicista de feição rigidamente mecanicista na concepção do ser humano e na interpretação de seu agir. Tal modelo implica uma rejeição radical do finalismo do Bem, eixo de sustentação do pensamento ético tradicional, e uma explicação da atividade humana em termos de exclusiva satisfação das necessidades do indivíduo. Fica, assim, traçada a linha de evolução a ser seguida pela Ética moderna no progressivo abandono de sua especificidade filosófica[28].

---

27. Ética e Filosofia, ap. *Ensaios e Estudos,* op. cit., p. 95.
28. Ver nosso estudo Ética e Razão moderna, *Síntese,* 68 (1995): 53-85.

A herança da tradição filosófica na Ética continuou, no entanto, a ser cultivada sobretudo na primeira metade do século XX na obra de alguns dos maiores filósofos dessa época, como Max Scheler, Nikolai Hartmann, Henri Bergson, sem falar dos pensadores de inspiração cristã como Maurice Blondel, J. Maritain, Joseph Pieper, Dietrich von Hildebrand entre outros. Ela permanece igualmente, embora derivando sobretudo para os problemas de Metaética, no mundo anglo-saxônico com G. E. Moore e seus discípulos. A obra de um A. Macintyre e de um Charles Taylor nos EUA, de um Rüdiger Bubner e de um Robert Spaemann na Alemanha, de um P. Ricoeur e de um A. Comte-Sponville na França e de vários outros pensadores contemporâneos mostra, não obstante o clima adverso do niilismo reinante, a persistência da conceptualidade filosófica como única adequada para uma reflexão compreensiva sobre os fundamentos da Ética.

O caminho *histórico* que até agora percorremos para demonstrar a natureza filosófica da Ética fundamental permite-nos tentar igualmente, para essa demonstração, uma formulação propriamente *teórica*, sendo suficiente para tanto examinar o conteúdo inteligível das questões levantadas pelo intento de justificar racionalmente o *ethos*, do qual originou-se a Ética. Com efeito, podemos afirmar que a formação da Ética filosófica nos tempos socráticos deveu sua razão profunda às *aporias* diante das quais se viu a razão sofística ao tentar oferecer uma alternativa de fundamentação do *ethos* em modelos de racionalidade que não ultrapassavam o domínio da *doxa* ou da opinião provável e conduziam a um relativismo generalizado incapaz de "dar razão" (*logon dounai*)[29] das exigências de inteligibilidade presentes nas categorias fundamentais do *ethos* como o Bem (*agathon kai kalon*) ou o Melhor (*ariston*), a Lei (*nomos*) ou a Virtude (*arete*)[30]. As razões imanentes do *ethos*, nele depositadas atra-

29. A expressão *logon dounai* (dar razão) adquire um sentido técnico em Platão, em oposição a "opinar retamente" (*orthos doxazein*), p. ex., *Banq.* 202 a 3-4.

30. Alguns capítulos da obra clássica de B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, Vandehoeck und Ruprecht, 1975 (tr. fr., *La découverte de L'Esprit*, Combas, éd. de l'Éclat, 1994) mostram excelentemente o desenvolvimento das idéias morais na Grécia arcaica e pré-socrática, sobretudo o cap. X (*Exortação à virtude*, pp. 219-257 da edição francesa).

vés das longas vicissitudes históricas da *praxis* humana e manifestando-se justamente nos padrões fundamentais das normas da sociedade e na correspondente conduta dos indivíduos, mostraram evidentemente, ao ser submetidas em sua versão sofística à estratégia socrática da *interrogação*, as insolúveis *aporias*[31] de uma explicitação limitada ao nível da *doxa*. Em outras palavras, a própria natureza da *praxis*, sua específica estrutura teleológica e sua abertura para o *universal* do Bem postulam uma hermenêutica racional adequada ao teor inteligível dessas suas características originais. Ora, nenhum paradigma racional mostrou-se apto a permitir uma explicitação consistente e coerente da racionalidade imanente da *praxis* senão a *Filosofia* praticada por Sócrates e desenvolvida *teoricamente* por Platão. A Ética, tal como nós a conhecemos e praticamos, deve sua primeira aparição na cultura ocidental, convém repeti-lo, ao desenlace desse conflito de racionalidades entre a razão sofística e a razão socrática. Ambas, é verdade, deixaram seus traços, visíveis até hoje, no corpo histórico e doutrinal da Ética ocidental. Mas, se a tradição da razão socrática tornou-se predominante e deu origem, a partir de Platão, aos grandes modelos de reflexão ética, é permitido atribuir esse predomínio à amplitude do horizonte *teórico* no qual ela situa a hermenêutica racional da *praxis*. Ora, esse horizonte é aberto justamente pela *Filosofia* na sua mais alta expressão especulativa, a *metafísica do Bem*, tal como Platão a pensou[32]. A Ética nasce trazendo a marca dessa legítima filiação filosófica e seu destino estará irrevogavelmente ligado ao destino da Metafísica. A prova indiscutível dessa afirmação está patente aos nossos olhos na crise do pensamento ético que acompanha o declínio da Metafísica nos tempos pós-hegelianos. De Platão a Hegel, a Ética se propôs, em força de incontornável necessidade *teórica*, explicitar seus fundamentos filosóficos e mesmo integrar na prática ética, sob a forma da *sabedoria* mais alta, o exercício do pensar filosófico, assim como o fez Aristóteles ao tratar das virtudes

31. Um estudo exaustivo da *aporia* nos Diálogos de Platão foi realizado por M. Erler, *Il senso delle aporie nei Dialoghi di Platone* (tr. it. de C. Mazzarelli, intr. de G. Reale), Milão, Vita e Pensiero, 1991.

32. Para a interpretação de *Rep.* VII, 534 b 3 — d 2, ver H. J. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone* (tr. it. de E. Peroli, intr. de G. Reale), Milão, Vita e Pensiero, 1989.

dianoéticas no VI livro da *Ética de Nicômaco*[33]. E mesmo numa época já tardia da história da Ética, quando sua crise começava a prenunciar-se, Kant, tendo concluído pela impossibilidade da Metafísica no domínio da Razão pura, julgou necessário restabelecê-la no domínio da Razão prática, ao investigar a "fundamentação da Metafísica dos costumes"[34].

Levando devidamente em conta como passo metodológico preliminar da reflexão ética os problemas da Metaética que dizem respeito à natureza e à especificidade do conhecimento ético, já objeto da sistematização aristotélica das formas do saber na qual são reconhecidas as caraterísticas próprias do conhecimento *prático*, do qual o *ético* é uma espécie, vemos que são duas as disciplinas filosóficas necessárias para estabelecer os fundamentos da Ética: a Antropologia filosófica e a Metafísica. A primeira deve oferecer-nos uma concepção do *sujeito* ético capaz de dar razão de seu *ser* e de seu *agir* e, portanto, do predicado da *eticidade* que lhes é atribuído. A segunda assegura à Ética um fundamento, nas noções transcendentais que constituem seu arcabouço inteligível, para pensar a universalidade do seu *objeto* como Bem e como Fim.

O estatuto *filosófico* da Ética foi definitivamente estabelecido no curso da profunda transformação operada nas concepções antropológicas da tradição cultural grega pelo advento da noção socrática de *psyché* como *interioridade* ética do indivíduo, objeto do seu permanente cuidado e sede da verdadeira *aretê*[35]. Pressuposto necessário da Ética filosófica será, a partir de então, e primeiramente de modo exemplar em Platão (sobretudo *República* e *Timeu*) e em Aristóteles (*De Anima* e *Ética de Nicômaco*), uma concepção *antropológica* que dê razão das caraterísticas originais do *agir ético*, sobretudo da correlação entre o *agir* e o *ser* total do *agente* em suas componentes estrutu-

33. A *vida filosófica* resulta da unidade entre a *vida ética* e o exercício da *sabedoria*. Ver Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* , Paris, Gallimard (*Folio-Essais*), 1995, pp. 265-275. Ver recensão em *Síntese*, 75 (1996): 547-551; tr. br. São Paulo, Loyola, 1999.

34. Ver, a respeito, a obra fundamental de G. Krüger, *Critique et Morale chez Kant* (tr. fr. de M. Régnier), Paris, Beauchesne, 1961.

35. Ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo, Loyola, 3ª ed., 1993, pp. 30-35.

rais — somáticas, psíquicas e espirituais — e em suas relações específicas com o mundo, a comunidade e a transcendência. Esse estatuto fundador da *Antropologia filosófica* com relação à *Ética*[36] permite finalmente definir a *realização* humana numa perspectiva essencialmente *ética*, e mostrar na *personalidade ética* a mais elevada manifestação da *pessoa*[37].

Por sua vez, a formação das chamadas "noções transcendentais" (em sua acepção clássica) que podemos acompanhar nos Diálogos platônicos da maturidade e que vieram a constituir a constelação inteligível que presidiu ao desenvolvimento histórico da Metafísica (*ser* ou *idéia, unidade, verdade, bondade e beleza*) tem origem na transposição das interrogações éticas levantadas por Sócrates a um plano inteligível elevado acima da relatividade e incerteza da simples opinião (*doxa*). Com efeito, são questões sobre o agir humano movido pelo impulso amoroso (*eros*) que conduzem à contemplação da Idéia do Belo (*to kalon, Banquete*), assim como são questões sobre a *justiça* ou sobre o agir na comunidade que levam finalmente à afirmação da transcendência da Idéia do Bem (*to agathon, República*). Ser, Unidade e Verdade são noções universalíssimas implicadas na possibilidade do discurso metafísico sobre o Belo e o Bem e que Platão examina nos Diálogos *Sofista, Parmênides* e *Teeteto.* De Aristóteles a Hegel, nenhum dos grandes sistemas éticos deixou de explicitar seus fundamentos metafísicos[38]. Essa permanência da relação entre Ética e Metafísica obedece a uma injunção de ordem *teórica* presente ineliminavelmente no intento de justificação racional do agir *ético,* posto diante da necessidade de definir a *forma* e o *conteúdo* inteligíveis desse agir em termos de *conhecimento intelectual* e *ato livre,* de *fins*

36. Observe-se que o problema do *ethos* em sua dimensão histórico-cultural é igualmente estudado de acordo com modelos antropológicos empíricos propostos pela Antropologia cultural.

37. Nessa enumeração seguimos a ordem das categorias antropológicas proposta em *Antropologia Filosófica I, II.*

38. Descartes, como é sabido, descreveu a árvore da ciência como tendo por raízes a Metafísica e por copa a Moral: (*Lettre-Préface* à tradução dos *Principia Philosophiae, Oeuvres philosophiques,* éd. Alquié, III, pp. 779-780). Segundo a tradição Zenão de Citio, fundador do Estoicismo, comparava a Filosofia a uma árvore, da qual a Lógica era o tronco, a Física os ramos e a Ética os frutos (Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* II, 49, 49 a).

e de *bens*, de *normas* e de *leis*, em uma palavra, de noções pensáveis adequadamente somente no campo de uma amplitude analógica de natureza *metafísica*.

O reconhecimento explícito da natureza *filosófica* das categorias que permitem pensar os fundamentos racionais do agir segundo o *ethos* e da sua vinculação com uma concepção filosófica do homem — uma *Antropologia filosófica* — e com uma ciência do ser — uma *Metafísica* — é estabelecido, pois, como ponto de partida metodológico e epistemológico desta nossa *Introdução à Ética*, que se desenvolverá no campo de uma conceptualidade *filosófica* e, como tal, deverá receber a crítica ou a concordância do eventual leitor.

BIBLIOGRAFIA GERAL

A Bibliografia aqui apresentada registra as obras que, freqüentemente ou ocasionalmente, foram consultadas na elaboração de nosso texto. A bibliografia por temas será citada ao longo do texto.

I. OBRAS COLETIVAS

1. *Companion to Ethics* (ed. P. Singer), Oxford, Blackwell, 1996.
2. *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale* (ed. Monique Canto-Sperber), Paris, PUF, 1996.
3. *Encyclopédie Philosohique Universelle I, L'Univers philosophique* (dir. A. Jacob), s. v. *Éthique* v. Index, Paris, PUF, 1989.
4. *Enciclopedia Filosofica,* Florença, Sansoni, 2ª ed., 1967, art. *Etica Filosofica* (F. Battaglia — A. Moschetti), IV, pp. 767-793.
5. *Encyclopaedia of Philosophy* (dir. P. Edwards), Nova York — Londres, Macmillan (reprint), 1972, art. Problems of Ethics (K. Nielsen), II, pp. 117-134.
6. *Handbuch der christlichen Ethik* I, Basiléia-Viena-Gütersloher, Herder-G. Mohr, 2ª ed., 1979.
7. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (dir. J. Ritter et al.), II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. v. *Ethik,* col. 759-809.
8. *Lexikon der Ethik* (dir. O. Höffe), Munique, Beck, 1986 (tr. fr. K. L. Soete, *Petit Dictionnaire d'Éthique,* Friburgo S.-Paris, Éd. Universitaires-Cerf, 1993).

9. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (dir. M. Riedel) 2 v., Friburgo B., Rombach, 1974.
10. *Sein und Ethos: Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik* (dir. P. Engelhardt) Mainz, M. Grünewald, 1963.
11. *Variations sur l'Éthique* (Hommage a P. Dabin), Bruxelas, Facultés Universitaires Saint Louis, 1994.

II. FONTES PRINCIPAIS

1. Platon, *Oeuvres Complètes* (col. G. Budé), XIV vols, Paris, Belles Lettres, 1922-1964.
2. Aristotelis, *Opera* (ed. I. Bekker-V. Rose, reed. O. Gigon), 3 vols., Berlim, W. de Gruyter, MCMLX.

   Aristote, *L'Éthique à Nicomaque,* Intr., tr. comm. par R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, I (1, 2) e II (1, 2), Louvain-Paris, Éd. Universitaires, 2ª ed., 1970.

   Aristoteles, *Nikomachische Ethik,* übersetz u. kommentiert v. F. Dirlmeier, 8ª ed. , Berlim, Akademie Verlag, 1983; Id., *Eudemische Ethik,* 1984; *Magna Moralia,* 1984.

   Aristote, *La Politique* (ed. e tr. P. Aubonnet) Paris, Les Belles Lettres, 1968-1986.
3. *Stoicorum veterum fragmenta* (ed. J. von Arnim, 3 vols.; ed. M. Adler, vol. 4, *Index*) Leipzig, Teubner, 1903-1923.

   Les Stoïciens (ed. e tr. E. Bréhier-P. M. Schuhl) Paris, Gallimard (*La Pléiade),* 1962.
4. M. T. Cicero, *De finibus bonorum et malorum* (*Des termes extrêmes des biens et des maux*), ed. J. Martha (col. G. Budé), Paris, Belles Lettres, 2 v., 1928-1930.
5. Plotini, *Opera,* ed. minor P. Henry-H.-R. Schwyzer, I, II, III, Oxford, Clarendon Press, 1964-1982.
6. S. Agostino, *Opere,* latino-italiana (*Nuova Biblioteca Agostiniana*), Roma, Città Nuova, XXXIV vols., 1965ss.; *Oeuvres de Saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne) Paris, Desclée, 1932ss.
7. Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (ed. P. Caramello), Turim, Marietti, 1950 (Nova tradução portuguesa em preparação, São Paulo, Ed. Loyola). Id., *Summa contra Gentiles,* Turim,

Marietti, 1934 (tr. port. de O. Moura, OSB e Ludgero Jaspers OSB, rev. de Luis A. de Boni, 3 vols., Porto Alegre, Sulina, 1990).

8. R. Descartes, *Oeuvres philosophiques,* ed. F. Alquié, 3 vols., Paris, Garnier, 1969-1973.
9. I. Kant, *Werke in sechs Bänden,* ed. W. Weischedel, Wiesbaden, Insel Verlag, 1960.

   Id. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (tr. Quintela), Os Pensadores, XXV, São Paulo, abril, 1974.

   Id. *Crítica da Razão Prática* (tr. A. Morão), Lisboa, Ed. 70, 1984.
10. G. W. F. Hegel, *Werke* (red. Moldenhauer-Michel) Frankfurt M., Suhrkamp, 20 vols., 1970-1971.

    Id. *Fenomenologia do Espírito* (tr. Paulo Meneses), 2 vols., Petrópolis, Vozes, 1992. Id. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas,* I-III (tr. Paulo Meneses), São Paulo, Loyola, 1995.

III. OBRAS GERAIS

1. Aranguren, J. L., *Ética,* Madrid, Revista de Occidente, 1958.
2. Bruaire, Cl., *La Morale, sagesse et salut,* Paris, Fayard-Communio, 1981.
3. Finance, J. de, *Éthique Générale,* Roma, PUG, 1967.
4. Id., *Essai sur l'agir humain,* Roma, PUG, 1967.
5. Fourez G., *Choix éthique et conditionnement social: introduction à une philosophie morale,* Paris, Le Centurion, 1979.
6. Frankena, W., *Ética* (tr. br.), Rio de Janeiro, Zahar, 1963.
7. Gusdorf, G., *Traité de l'existence morale,* Paris, Colin, 1949.
8. Hartmann, N., *Ethik,* 3ª ed., Berlim, de Gruyter, 1949.
9. Hildebrand, D. v., *Ethik* (*Gesammelte Werke,* II) Regensburg-Stuttgart, Habbel-Kohlhammer, 2ª ed., 1959 (ed. ingl., *Christian Ethics,* N. Y. Mc Kay, 1953; tr. esp. *Etica cristiana,* Barcelona, Herder, 1962).
10. Id., *Moralia* (*Gesammelte Werke,* IX), 1980.
11. Leclercq, J., *Os grandes temas da Filosofia moral,* tr. br., São Paulo, Herder, 1967.
12. Léonard, A., *Les fondements de la Morale,* Paris, Cerf, 1980.

13. Le Senne, R., *Traité de Morale Générale* (col. Logos), Paris, PUF, 1942.
14. Lottin, O., *Principes de Morale,* I, II, Lovaina, Abbaye du Mont-César, 1940.
15. Macintyre A., *After Virtue: a study in moral theory,* 2ª ed., University of Notre Dame Press, 1984.
16. Maritain, J., *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale,* Paris, Téqui, 1949 (tr. br., *Princípios fundamentais da filosofia moral,* Rio de Janeiro, Agir, 1977).
17. Moore, E. G. , *Principia Ethica,* Cambridge University Press, 1968.
18. Nowell-Smith, P. H., *Ethics,* Londres, Pelikan Books, 1954.
19. Reiner, H., *Die Grundlagen der Sittlichkeit,* Meisenhein, A. Hain, 1974.
20. Sánchez Vásquez, *Ética,* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
21. Schrey, H. H., *Einführung in die Ethik,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
22. Schulz, W., *Philosophie in der veränderter Welt,* 5. Teil, Pfüllingen, Neske, 1974.
23. Sichirollo, L., *Morale e morali,* Roma, ed. Riuniti, 1985.
24. Simon, R., *Morale,* Paris, Beauchesne, 1968 (tr. esp., Barcelona, Herder, 1968).
25. Spaemann R., *Felicidade e Benevolência: ensaio sobre Ética* (tr. br. P. Soethe), São Paulo, Loyola, 1996.
26. Steinbüchel, Th., *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre,* 2ª ed., Düsseldorf, Mosella Verlag, 1939.
27. Utz, A. F., *Manual de Ética* (tr. esp.), Barcelona, Herder, 1968.
28. Weil, E., *Philosophie morale,* Paris, Vrin, 1968.
29. Weischedel W., *Skeptische Ethik,* Frankfurt M., Suhrkamp, 1976.
30. Valadier, P., *Inévitable Morale,* Paris, Seuil, 1990.

I

NATUREZA E ESTRUTURA DO CAMPO ÉTICO

CAPÍTULO

1

FENOMENOLOGIA DO *ETHOS*[1]

NA Introdução propusemos uma definição *nominal* da *Ética* como sendo a *ciência do ethos*, atendendo à derivação etimológica do termo "ética" e à evolução que o levou a substantivar-se nas línguas modernas para designar um tipo específico de saber *formalmente* definido, e integrado no corpo epistemológico e didático, seja das Ciências humanas, seja da Filosofia. Nosso propósito neste capítulo preliminar é justamente o de alcançar formular e justificar uma definição *real* da Ética em sua versão propriamente *filosófica*, tendo sido a Filosofia a forma *originária* com que historicamente se constituiu a *ciência do ethos*, e que persistimos em considerar a única forma adequada que nos permite pensar os *fundamentos* racionais dessa ciência.

No clima intelectual atualmente reinante na cultura ocidental, em que os problemas da *forma* adquirem uma primazia sempre mais ampla sobre os problemas de *conteúdo*, convém ter presente a distinção clássica, mas sempre vigente, entre *ciências formais* e *ciências reais*. As primeiras, que são igualmente designadas como *metaciências*, têm como objeto as *formas* do saber e sua articulação em formas canônicas

1. Breve bibliografia sobre a noção de *ethos:* J. L. Aranguren, *Etica* I, caps. 2-4; II, caps. 1-2; W. Kluxen, Ethos und Ethik, *Philosophisches Jahrbuch,* 73(1965): 339-335. Id., Ethik und Ethos, *Handbuch der christlichen Ethik,* II, pp. 518-532. E. Riondato, *Ethos: ricerche per la determinazione del valore classico dell'Etica,* Pádua, Antenore, 1961. E. Schwarz, *Ethik der Griechen,* Stuttgart, Koehler Verlag, 1951, pp. 15-19.

de *linguagem*, seja as formas *puras*, domínio da Lógica e da Matemática, seja as formas *aplicadas* a uma região do saber, domínio da Lógica e da Epistemologia das diversas ciências. As segundas são as *ciências* propriamente ditas, que têm por objeto a *realidade* investigada e compreendida sob determinado ângulo gnosiológico e, como tal, *formalizada* numa linguagem específica própria. Conquanto a ciência *real* esteja, portanto, submetida às condições formais das *metaciências* puras e aplicadas, seu objeto é o *ser real*, não a *forma* com a qual é pensado. Usando uma velha terminologia escolástica, podemos dizer que na Metaciência a *forma* é o *id quod* (*o que é* conhecido), ao passo que na Ciência real a *forma* é o *id quo* (a *mediação lógico-lingüística* por meio da qual o objeto real é conhecido). No primeiro caso, das ciências formais, o *objeto* e a *forma* se identificam, no segundo, das ciências reais, necessariamente se distinguem, sendo a *forma* o *medium in quo*, o perfil inteligível pelo qual o objeto *real* é pensado.

Ora, a tendência atual em dar primazia aos problemas de Metaética[2] derivada, sem dúvida, do fenômeno cultural e espiritual que poderia ser denominado a *desrealização*, a perda progressiva da referência ao *real* que atinge os grandes paradigmas éticos transmitidos pela tradição, traz consigo duas conseqüências inquietantes para o bem-estar moral de nossa civilização. A primeira diz respeito a esse outro traço marcante de nossa cultura em sua feição tecnológica, ou seja, à *instrumentalização* da forma. Sendo o domínio formal um domínio por natureza *operatório*, a docilidade da *forma* aos usos e fins do operador humano, patente nas aplicações tecnológicas das ciências físico-matemáticas, confere aos sistemas *formais* uma larga margem de autonomia com relação aos conteúdos *reais* aos quais eventualmente são aplicáveis. Nesse sentido, o predomínio da Metaética pode significar uma *instrumentalização* da lógica e da linguagem éticas que, indiferentes a seu conteúdo *real*, passam a servir à expressão de um universal relativismo dos valores, de acordo com as necessidades e fins subjetivos ou com os interesses ideológicos dos agentes éticos. A segunda conseqüência, estreitamente ligada à pri-

2. Sobre a Metaética ver K. Nielsen, Problems of Ethics, ap. *Enciclopedy of Philosophy* (P. Edwards), II, 118-121; A. Pieper, Metaethik, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 5 (1980), 1168-1171.

meira, exprime-se na renúncia à tradição da busca de uma conceptualidade *filosófica* para a explicação da conduta *ética*, derivando a Ética para a órbita das Ciências humanas, ou seja para a explicação do fenômeno ético *apenas* em termos de padrões culturais, ou de categorias psicológicas e sociológicas, corroborando novamente o pressuposto de um universal relativismo ético.

Aristóteles foi o iniciador da reflexão *metaética*, ao definir a especificidade do conhecimento *prático*, do qual o conhecimento *ético* é uma espécie, e ao analisar a estrutura conceptual e analítica do conhecimento prático e do conhecimento ético, em particular ao expor nos livros VI e VII da *Ética de Nicômaco* e em outras passagens da sua obra as propriedades lógicas do chamado "silogismo prático"[3], e ao investigar, nos primeiros capítulos do livro I, a polissemia do termo "bem" (*agathon*). Mas as investigações metaéticas de Aristóteles são decididamente orientadas para a elucidação *filosófica* da *praxis* ética, desempenhando nessa elucidação função mediadora fundamental o conceito de "sabedoria prática" (*phronesis*)[4]. Se levarmos em conta, portanto, a exemplaridade da *pragmateia* ética aristotélica, parecerá contestável a pretensa neutralidade da Metaética em face do caráter *normativo* da lógica e da linguagem éticas, bem como a limitação do campo ético à pluralidade das formas culturais do *ethos*.

Como ciência *real*, a Ética tem por objeto o *ethos*, que se apresenta como um fenômeno histórico-cultural dotado de evidência imediata e impondo-se à *experiência* do indivíduo tão logo este alcance a primeira idade da razão. A própria possibilidade da Metaética e das ciências empíricas do *ethos* implica justamente a *universalidade* dessa experiência, traduzindo-se em formas paradigmáticas de *linguagem* e *conduta* e revelando um dado antropológico incontestável. Constitutivas desse dado são certas *constantes* patentes à primeira observação do fenômeno ético, que irão oferecer um substrato empírico às categorias fundamentais da Ética. Tais serão, por exem-

---

3. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 124-125; p. 225, n. 201.

4. Ver K. H. Volkmann-Schluck, Ethos und Wissen in der nikomachischen Ethik des Aristoteles, ap. *Sein und Ethos* (cit. bibliogr. geral) pp. 56-68.

plo, a intenção da "vida no bem" (*eu zen*) e, conseqüentemente, o "agir segundo o bem" (*eu prattein*), do qual deriva a "vida melhor" ou "mais feliz" (*eudaimonia*) para o agente ético e a "excelência" *ou* "virtude" (*areté*) de seu agir e de seu ser. Como conseqüência, o "bem" *deve* ser realizado (*agathon=deon*), embora não pela coação mas pela persuasão. Todos esses termos da moral tradicional grega[5] implicam em seu conteúdo semântico o conceito fundamental de "bem" (*agathon*), que será o eixo conceptual em torno do qual se construirão os grandes sistemas éticos da tradição ocidental. Sendo o *ethos* da cultura grega o que primeiro se prestou a uma transposição racional na forma de uma Ética, os termos básicos da linguagem ética dos gregos passam a ser um índice heurístico importante para que termos equivalentes se descubram na linguagem dos *ethea* de outras tradições.

A experiência primeira do *ethos* revela, por outro lado, uma estrutura *dual* caraterística e constitutiva: o *ethos* é, inseparavelmente, *social* e *individual*. É uma realidade sócio-histórica. Mas só existe, concretamente, na *praxis* dos indivíduos; e é essa *praxis* que deixa seus traços nos documentos e testemunhos que nos permitem o acesso à fisionomia própria de um determinado *ethos* histórico.

Considerado na evidência primeira e irrecusável de um fenômeno fundamental da vida humana exprimindo-se numa forma original de *linguagem*, o *ethos* oferece-nos uma primeira via de acesso à sua elucidação racional mediante uma descrição *fenomenológica*, que deve indicar-nos o caminho para sua compreensão *filosófica* ou para a Ética propriamente dita. A *fenomenologia*[6] apresenta-se, pois,

5. Ver M. Vegetti, *L'Etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 3-12. O A. entende por "moral" o conjunto de valores e regras de conduta partilhado por indivíduos e grupos, isto é, o que denominamos *ethos*, e por "Ética" uma teoria filosófica de tipo normativo tendo por objeto a "moral", cuja criação é atribuída a Aristóteles. Ver igualmente Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1986, pp. 1-21.

6. O termo "fenomenologia", criado provavelmente no século XVIII (Lambert) e ilustrado por Hegel no século XIX, recebeu sua acepção filosófica mais conhecida nos inícios do século XX (E. Husserl e escola fenomenológica). Definido como método de descrição da "essência" dos fenômenos, evoluiu para uma forma de "idealismo transcendental" (E. Husserl), de "pensamento do Ser" (M. Heidegger), de "ontologia fenomenológica" (J.-P. Sartre), conhecendo igualmente uma vasta

aqui como um *método* (caminho) propedêutico à Ética. Não é o método do discurso ético especificamente tal, pois esse se constrói através de uma conceptualidade *filosófica* cujo alcance gnosiológico transcende os limites da descrição fenomenológica. De fato, a idéia de uma Ética rigorosamente *fenomenológica* viu-se em face de dificuldades que, nos casos mais significativos, tornaram inevitável o recurso a uma *ontologia* do sujeito ético[7]. Utilizada, porém, como *método,* a descrição fenomenológica revela-se extremamente apta para traçar o perfil *eidético* (usando uma terminologia inspirada em Husserl) do fenômeno ético e para oferecer-nos uma primeira expressão *formal,* em termos de saber reflexivo, do objeto *real* da Ética.

A aproximação *fenomenológica* deve, por conseguinte, pôr em relevo os traços constitutivos do *fenômeno* ético de tal sorte que seu *eidos* (forma) apareça de modo inconfundível no vasto campo da experiência humana.

Como primeiro desses traços apresenta-se, sem dúvida, a estrutura *dual* do *ethos,* ou seja, sua dupla face, *social* e *individual.* É verdade que todo fenômeno especificamente *humano,* isto é, não redutível a simples processos biofísicos, sendo um fenômeno de *cultura,* é constitutivamente *social.* No caso do *ethos,* porém, a relação do *social* e do *individual* mostra-se dotada de caraterísticas que deverão ser reconhecidas como próprias da esfera ética[8]. A transposição metafórica que está na origem da significação moral de *ethos* oferece-nos aqui uma primeira pista. O *ethos* é a morada do animal e passa a ser a "casa" (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa *simbólica* que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa

---

difusão como *método* em vários campos da Filosofia, particularmente na Ética e na Antropologia Filosófica.

7. É caraterística a evolução da reflexão ética de G. Marcel, que terminou numa meditação sobre o "mistério do Ser". A *Ética* de N. Hartmann apresenta uma face *axiológica* (fenomenologia dos valores) e uma face *ontológica* (metafísica da liberdade). A notável obra ética de D. von Hildebrand admite igualmente uma *ontologia* dos valores (*Ethik,* I, 3). Sobre os problemas de uma Ética fenomenológica ver Ch. Larmore, *Modernité et Morale* (tr. fr.) Paris, PUF, 1993, pp. 10-13.

8. A dimensão social do *ethos* é celebrada por M. T. Cícero, *De finibus bonorum et malorum,* V, 28 (ed. Martha, II, pp. 149-150).

material uma significação propriamente *humana*, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da *cultura*[9]. Do ponto de vista de sua plena auto-realização, o ser humano, antes de habitar no *oikos* da natureza, deve morar no seu *oikos* espiritual — no mundo da *cultura* — que é constitutivamente *ético*. A simples preservação do ecossistema natural perderia toda significação humana se não se operasse a partir de uma concepção *ética* da vida e não fosse entendida como pressuposto necessário, mas não suficiente para a satisfação das necessidades não apenas físicas, mas sobretudo espirituais do homem.

Um primeiro traço se faz visível no *ethos* nessa sua condição de espaço habitável do mundo onde a comunidade humana pode lançar raízes e crescer. Assim como a casa material deve ser construída sobre pétreos fundamentos para permanecer de pé e durar[10], assim o *ethos* dos diversos grupos humanos manifesta uma extraordinária capacidade de resistir à usura do tempo e às mudanças advindas de tradições estranhas. O *ethos* é constitutivamente *tradicional*, pois o ser humano não conseguiria refazer continuamente sua morada espiritual. Trata-se de um legado — o mais precioso — que as gerações se transmitem (*tradere, traditio*) ao longo do tempo e que mostra, por outro lado, uma não menos extraordinária capacidade de assimilação de novos valores e de adaptação a novas situações. Tal é a *historicidade* própria do *ethos*, que nele se exprime como necessidade *instituída* e que Aristóteles comparou à necessidade *dada* da Natureza. A contraprova da *tradicionalidade* intrínseca do *ethos* pode ser vista na dissolução das tradições éticas na sociedade contemporânea cujo efeito primeiro e inevitável é o *niilismo* ético generalizado, que vem pondo em risco o próprio futuro da civilização[11].

---

9. Sobre a significação ética da "casa" ver E. Lévinas, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhof, 2ª ed., 1965, pp. 129-131.

10. Mt 7,24-27; Lc 6,48-49. Numa comparação com a construção da casa material, Jesus insiste aqui na necessidade de se fundar solidamente na alma o ensinamento ético-religioso que acaba de ser transmitido no Sermão da Montanha, e que constitui a carta fundamental do *ethos* neotestamentário.

11. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 16-21.

No entanto, é preciso repetir que a permanência do *ethos* é exatamente o índice próprio de sua *historicidade*. O *ethos* não é uma grandeza cultural imóvel no tempo mas, como a própria *cultura*, da qual é a dimensão normativa e prescritiva, revela um surpreendente dinamismo de crescimento, adaptação e recriação de valores, quando os chamados "conflitos éticos"[12] desencadeiam no seu seio síndromes de *crise* cujo desfecho é, em geral, a invenção de uma nova forma ética de vida[13].

A inter-relação entre *permanência* e *historicidade* que aparece como constitutiva do fenômeno ético é responsável, por sua vez, pela forma com que o *ethos* socialmente se apresenta, ou seja a forma do "costume" (*mores, moeurs, Sitten*) que, em sua abrangência e universalidade, é a forma com que a vida humana é vivida dentro de determinada tradição ética. A codificação do *costume* em leis e instituições assinala justamente um passo decisivo na evolução do *ethos*, como é o caso na passagem do *ethos* grego arcaico para o *ethos* clássico, onde ela anuncia já a futura criação da Ética.

À permanência social do *ethos* na forma do *costume* correspondem sua interiorização e permanência no *indivíduo* na forma do *hábito*. Nele se faz presente um novo traço fundamental do *eidos* fenomenológico do *ethos*. Também aqui a etimologia nos é útil para a descrição e compreensão do *hábito*. Presente no indivíduo como forma concreta de vida, o *ethos* torna-se para ele o *bem* cultural que confere, afinal, significação plenamente humana a todos os outros bens da cultura. Nesse sentido, o *ethos-costume* é possuído pelo indivíduo como *ethos-hexis* ou *hábito*. O termo *hexis* usado por Aristóteles, deriva do verbo *echein* (ter, possuir), donde o seu homólogo latino *habitus* (*habere*, ter, possuir) e o correspondente *hábito* em nossa língua. O *hábito* é uma propriedade fundamental da *praxis* humana, e o fato de significar uma *aquisição* do agente posta à sua disposição em virtude da intencionalidade consciente que está na sua origem distingue-o do comportamento instintivo e puramente repetitivo que o animal recebe da Natureza. Já a formação do *hábito* procede de uma repeti-

12. Id., ibid., pp. 28-35.

13. Ver Johannes Messner, *Kulturethik*, Innsbruck-Viena-Munique, Tyrolia Verlag, 1954, pp. 355-367.

ção qualitativa de atos que acaba configurando no indivíduo sua "segunda natureza"[14].

No domínio do *ethos*, diferentemente do hábito *teórico* da ciência ou do hábito *poiético* da técnica, o hábito é essencialmente finalizado pelo próprio *bem* do indivíduo que é a sua auto-realização segundo os valores do *ethos* socialmente legitimado. Como tal, o hábito exprime uma forma superior de excelência do indivíduo, sua *arete* ou *virtude* ética. A efetivação concreta do *ethos* como costume se dá, portanto, no *ethos* como hábito ou *virtude* no indivíduo. A prática virtuosa se torna, por outro lado, nas sociedades tradicionais, uma das formas mais eficazes da transmissão do *ethos* pela exemplaridade que alcança nos indivíduos que a tradição consagra como modelos ou paradigmas éticos[15]. O fenômeno contemporâneo da irrupção do *futuro* como grandeza deontológica no universo ético do *presente*, analisada agudamente por Hans Jonas[16] e que retira muito da eficácia exemplar dos paradigmas éticos do *passado*, pode ser apontado, sem dúvida, como um dos fatores determinantes do progressivo enfraquecimento das tradições éticas.

Assim como o *ethos* (costume) tem sua duração no tempo assegurada pela *tradição*, assim o *ethos* (*hexis* ou hábito) torna-se, no indivíduo, forma permanente de seu agir pela *educação*. Na *tradição* se inscreve a historicidade do costume, na *educação* a historicidade do hábito. Na inter-relação entre ambas revela-se uma das formas originais da dialética do tempo humano. Do ponto de vista de sua efetiva realização social, o costume como *tradição* é um *universal abstrato* que se *particulariza* continuamente nas infinitas situações através das quais transcorre a vida dos indivíduos, e que encontra sua *singularidade* efetiva na *praxis* concreta na qual determinado indivíduo realiza ou recusa os valores do costume recebidos pela *educação*. Dessa forma, uma circularidade causal se estabelece entre tradição

14. Ver o tratado do *hábito* em geral na *Summa Theologiae*, Ia. 2ae. q. 49 a q. 54. Ver *infra*, A Ética medieval: Tomás de Aquino III, Cap. 3.

15. Sobre a exemplaridade do homem "sábio" (*phrónimos*) para o exercício da *praxis* virtuosa, ver Aristóteles, *Et. Nic.*, VI, 6, 1106 b 36.

16. Ver Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1984 (tr. fr. *Le Principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1992).

e educação ou entre o costume e o hábito, o *ethos* e a *praxis*: do *ethos* a *praxis* recebe sua *forma*, da *praxis* o *ethos* recebe seu *conteúdo* existencial.

Entre os dois pólos do *ethos* e da *praxis* ética traçam-se as fronteiras do campo ético, que em outro lugar[17] propusemos representar por uma elipse como lugar geométrico dos pontos de interseção dos dois vetores traçados a partir do pólo do *ethos* e do pólo da *praxis*. Essa representação geométrica pode ajudar-nos a compreender a estrutura fenomenológica elementar do fenômeno ético, circunscrita pela inter-relação entre o pólo *objetivo* do *ethos* e o pólo *subjetivo* da *praxis*, inter-relação mediatizada pelo espaço da *intersubjetividade*, ou seja, pela dimensão constitutivamente *social* da vida ética. Essa estrutura elementar ofereceu-se, de Platão aos nossos dias, como *dado* primeiro da reflexão ética e dela procedem as articulações fundamentais dos grandes sistemas éticos. É permitido pensar que um dos sintomas inequívocos da crise ética contemporânea mostra-se na *desestruturação* do campo ético, de um lado pela hipertrofia do aspecto *lógico-lingüístico* da *forma*, de outro pelas restrições impostas ao *conteúdo* existencial da *praxis*, limitada a seus condicionamentos empíricos e aos comportamentos que procedem seja aleatoriamente seja deterministicamente da esfera biopsíquica.

17. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 105-106.

CAPÍTULO

2

NATUREZA E FORMAS DO SABER ÉTICO

A caraterística mais original da *praxis* humana reside, sem dúvida, no fato de que o homem não opera senão a partir do prévio *conhecimento* do objeto de seu operar. Esse conhecimento não é uma simples *representação* como pode ocorrer na fantasia animal, mas é um processo de *assimilação* ativa do real que torna possível uma atitude *crítica* ou judicativa do cognoscente em face do objeto conhecido. Marx já assinalara a diferença abissal que existe entre a abelha mais hábil e o artesão mais bisonho. O conhecimento humano apresenta, com efeito, a propriedade singular de ser um processo de acumulação *qualitativa* segundo o qual a realidade se reorganiza na mente numa rede de relações abstratas e em séries classificatórias que tornam o conhecimento para o ser humano o mais eficaz e poderoso instrumento de acesso ao mundo exterior e de presença ativa em meio às coisas. Acumulado qualitativamente e organizado, o conhecimento assume a forma do *saber*. Desde as origens, o *saber*, ora materializado em instrumentos e objetos fabricados, ora traduzido em expressões simbólicas como as pinturas rupestres ou as primeiras formas de linguagem articulada, constitui a diferença específica daquele que foi justamente designado *homo sapiens*, estágio final de uma longa evolução. Aristóteles julgou assim dever atribuir a todos os seres humanos, em razão de sua natureza (*physei*), um desejo irresistível (*orexis*) de saber (*eidenai*)[1].

---

1. Aristóteles, *Met.* I (*alpha*), 1, 980 a 20. O termo "saber" possui em grego uma rica gama de termos correspondentes. Ver o importante capítulo de B. Snell,

Ora, em razão de sua homologia com a imensa diversidade do real, tornada possível pela universalidade abstrata de sua *forma*, o saber necessariamente se diversifica, e por mais longe que remontemos na história aparece-nos sempre já especializado em formas distintas, de acordo com as caraterísticas de seu objeto.

Entre as *formas* do saber (*Wissensformen*, na expressão de Max Scheler), a forma do *saber ético* apresenta-se desde o início com caraterísticas inconfundíveis. São essas caraterísticas que irão dar origem às categorias fundamentais da Ética propriamente dita. Com efeito, ao nos referir aqui ao *saber ético,* temos em vista uma propriedade fundamental do *ethos,* que, como ele, é *universal* e, como ele, está já presente nas primeiras aparições históricas dos grupos humanos. Não é possível assinalar-lhe uma origem empírica definida, pois o *saber* é um constitutivo intrínseco do *ethos,* devendo ser compreendido, portanto, nas diversas hipóteses antropológicas sobre a origem dos *costumes* na formação das primeiras sociedades humanas. A passagem do *saber ético* à Ética é um evento cultural relativamente tardio em algumas civilizações e, esse sim, explicável documentadamente por alguma forma de *crise* a ameaçar o *ethos* daquelas civilizações.

É necessário, no entanto, ter presente o fato histórico indiscutível de que a Ética nasce do seio do *saber ético.* A tarefa que se propõem os fundadores da Ética e, de modo exemplar Aristóteles, é a de encontrar uma nova forma *lógica,* uma nova estrutura *gnosiológica,* e novos *fundamentos* racionais para o *saber ético* já codificado no *ethos* da tradição. Mesmo o intento mais audaz de reestruturação do saber ético tradicional, empreendido por Platão na *República,* permanece, como viu Hegel[2], em referência constante ao *ethos* da *polis* grega; e é a racionalidade nele imanente que é submetida por Platão às exigências de um novo paradigma de razão. As tentativas recentes de "desconstrução" radical do *saber ético* tradicional

---

Savoir humain et savoir divin em *La découverte de l'esprit,* op. cit., pp. 187-202; J. Brunschvicg, La Connaissance, ap. Lloyd-Brunschvicg (dir.), *Le Savoir grec,* Paris, Flammarion, 1996, pp. 112-131. Eis alguns desses termos: *noein (nous), sophidzesthai (sophia), gignoskein (gnosis), theorein (theoria), idein (idea), historein (historia), epithastai (epistheme)* e outros.

2. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* par. 185, nota (*Werke,* Moldenhauer-Michel, 7, pp. 341-342).

recebido pela Ética e nela elevado ao estatuto de *ciência do ethos* apresentam-se como um fenômeno cultural e espiritual da tarda modernidade, anunciador do reino do *niilismo* ético.

Convém, pois, investigar a *natureza* do saber ético e enumerar suas *formas* principais, que nos oferecerão um primeiro enquadramento *formal* do *objeto* da reflexão ética e um primeiro esboço da estrutura *epistemológica* da Ética.

Se atendermos à configuração elementar do campo ético proposta na *Fenomenologia do ethos*, veremos que também o *saber ético* se organiza entre os pólos da *objetividade* do *ethos* e da *subjetividade* da *praxis*, tendo como *mediação* o saber conservado e transmitido pela *comunidade* ou o saber que circula entre os indivíduos mediante as relações *intersubjetivas*.

Todo saber humano é *reflexivo*, sendo esta a condição *a priori* para a afirmação da identidade ativa do sujeito expressa na proposição elementar *Eu sou*[3]. No caso, porém, do *saber ético*, a reflexividade, que acompanha o conhecimento *objetivo* do *ethos* e opera sua interiorização no agente, tornando possível o agir de acordo com o *ethos*, revela uma caraterística que lhe é própria e a distingue de todas as outras formas de saber reflexo. Podemos descrevê-la sob dois aspectos.

Em primeiro lugar, a *reflexão*, ou o voltar-se do saber para o *sujeito*, é aqui dirigida intencionalmente para o conhecimento do recesso interior, singular e intransferível do agente ético que o caracteriza como tal e o estabelece numa forma de relação de *responsabilidade* para com a *realização* do *ethos*. Em outras palavras, a *reflexão*, nesse primeiro aspecto, traduz-se na injunção do "conhece-te a ti mesmo" presente nas diversas tradições éticas e que a trágica experiência grega da vida elevou à condição de fundamento do saber ético[4], tendo como tal recebido em Sócrates aprofundamento decisi-

---

3. Ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 160-165.

4. A interpretação socrática da sentença délfica "conhece-te a ti mesmo" está ligada ao conceito socrático de *psyche* (ver *Antropologia Filosófica I*, pp. 33-35) que conhece uma complexa pré-história (*infra*, II, cap. 2). Ver M. Vegetti, *L'Etica degli Antichi*, op. cit. pp. 73-108. Ao "conhece-te a ti mesmo" como preceito ético corresponde a virtude da *sophrosyne* (temperança), sobre a qual ver J. Pieper, *Zucht und Mass*, Munique, Kösel, 1949.

vo, e vindo a constituir um dos primeiros capítulos da nascente Ética. O "conhece-te a ti mesmo" em sua versão ética condiciona, portanto, entre o sujeito portador do "hábito" (*hexis*), e o sujeito causa eficiente do próprio agir (*praxis*), a relação eticamente especificada da *responsabilidade*, circunscrita ao espaço intencional medido pelo metro do conhecimento humano[5] e compreendendo as coisas que estão a nosso alcance (*ta eph' hemin* na expressão de Aristóteles) ou os bens propriamente humanos (*ta anthropina*), por nós "operáveis" (*to prakton*).

Permanecer no âmbito desse espaço do "operável" humano, aberto pelo conhecimento de si mesmo, passa a ser uma das consignas fundamentais das tradições sapienciais e objeto do "julgar sabiamente" (*phronein*)[6], que descobre o "justo meio" entre os excessos. Aqui reside igualmente a origem da noção de *consciência moral* que virá a ser posteriormente uma das categorias fundamentais da Ética.

O segundo aspecto é como a outra face do primeiro e diz respeito à caraterística do conhecimento ético que decorre da natureza de seu objeto como *bem*, ou seja, o que convém e é o "melhor", assegurado como tal pela milenar experiência humana depositada na racionalidade imanente do *ethos* e prescrito autoritativamente por sua legitimidade social. É esse o aspecto que marca, talvez, mais profundamente a experiência ética dos indivíduos, traduzindo-se na interrogação sempre renascente sobre a necessidade do *dever*, sobre a natureza da *obrigação moral*, enfim sobre a força inata e misteriosa do juízo de obrigação que nasce no mais íntimo do sujeito ético: *deomai, debeo, Eu devo.* A relação de conseqüência moralmente necessária entre o *bem* e o *dever* constitui justamente uma das estruturas fundamentais do saber ético e irá inspirar os dois grandes sistemas que dominam a história da Ética: a *ética do Bem* em Aristóteles e a *ética do Dever* em Kant[7].

---

5. A noção de "medida" (*metron*) é uma noção fundamental na tradição grega do saber ético.

6. Demócrito (DK, 68, B, 42): *phronein a dei*: "pensar o que convém" ou "fazer o que é próprio de cada um" (*ta eautou prattein*), ver Platão, *Carmides*, 161 b 5; *Apol. de Sócrates*, 36 c 5-6.

7. Ver Antonio da Re, *L'Etica tra felicità e dovere: l'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bolonha, Dehoniane, 1987.

A *consciência moral* e a *obrigação*, fenomenologicamente consideradas, aparecem por outro lado como o terreno onde nascem algumas das mais caraterísticas experiências éticas, analisadas magistralmente por Max Scheler, como as experiências do *remorso*, do *arrependimento* e da *regeneração*[8], inseparáveis do conhecimento do Bem como vínculo do indivíduo com o *ethos* (*deon = o que liga*; deontologia)[9].

Passemos agora a considerar as *formas* do *saber ético*. Sendo o *ethos* coextensivo à cultura e sendo a cultura essencialmente *expressão* da vida como vida propriamente humana, é lícito concluir que a vida humana é igualmente, por essência, uma *vida ética*, e todas as suas expressões são expressões do *ethos* como *forma* universal da vida (*Lebensform*)[10]. Assim sendo, o *saber ético* se difunde por todas as *formas* da cultura, e o vemos consubstanciado nas mais diversas manifestações culturais, constituindo propriamente a *tradição ética* dos vários grupos humanos.

Antes de se especializar em determinadas tradições e, de modo exemplar, na tradição ocidental, numa forma canônica de saber cientificamente organizado que se denominará *Ética*, o *saber ético* encontrará formas culturais como que privilegiadas de *expressão* e *transmissão* que serão, de resto, as fontes primeiras da Ética e subsistirão ao longo do tempo com maior ou menor intensidade de presença na vida ética da sociedade.

Entre essas se apresenta em primeiro lugar, como sendo a mais antiga e cuja origem se confunde com a própria origem da cultura e do *ethos*, a *religião*. Entendemos aqui *religião* como fenômeno cultu-

---

8. Ver Max Scheler, Reue und Wiedergeburt, ap. *Gesammelte Werke*, V, Berna, Francke, 1954, pp. 27-59; tr. fr. *Repentir et Renaissance*, Paris, Aubier, 1936. E ainda R. Simon, *Morale* (v. bibliogr.), pp. 8-18.

9. A *consciência moral* e o cumprimento ou não do *dever* trazem consigo, portanto, uma sanção *interna* na forma do louvor ou autocensura e remorso, que deve ser considerada uma *propriedade* do saber ético, mas não sua *essência*, como pretendem certas explicações psicanalíticas do fenômeno. O mesmo vale com respeito às sanções *externas* que acompanham geralmente o não-cumprimento do *dever*, codificadas socialmente em leis penais que também não podem ser apontadas como *causa* explicativa da experiência *interna* da obrigação e do dever.

10. Esse tema foi desenvolvido por Johannes Messner em sua obra já citada *Kulturethik*. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, op. cit., pp. 81-100.

ral no seu sentido mais amplo, compreendendo as crenças, os ritos, as prescrições rituais, os interditos e as práticas regidas por normas próprias de conduta. O estudo das relações entre *ethos* e *religião* envolve um grande número de problemas e comporta uma vasta bibliografia, sobretudo de natureza antropológico-cultural[11]. Aqui nos restringimos ao aspecto limitado que considera a religião como uma das *formas* principais de expressão do *saber ético*[12]. Embora o saber ético conheça historicamente, sobretudo na cultura ocidental, uma lenta evolução que o leva a separar-se da expressão religiosa, sendo esse um dos fatores que influirão na origem da Ética (ver indicações bibliográficas na página 81), a religião permanece até hoje como portadora eloqüente de mensagens éticas, não se concebendo uma religião puramente ritualista, que acabaria confundindo-se com a magia, e uma religião cujas crenças não provoquem nos seus adeptos, de uma forma ou de outra, o fenômeno essencialmente *ético* da *conversão.*

No entanto, as relações entre o *ethos* como fenômeno cultural específico e a expressão religiosa não são linearmente simples e comportam mesmo formas opostas que se manifestam na tradição ocidental sobretudo a partir do nascimento da Ética[13].

Essa relação assume forma *positiva* quando determinado estilo de agir ético mostra-se como conseqüência ou resultado de uma experiência religiosa ou de uma crença e implica um *saber ético* de explícita motivação religiosa, expressão de um *ethos* ou de uma *moral* inspirados na religião, como é o caso da moral bíblica no Antigo Testamento e no Novo Testamento. Essa relação *positiva,* segundo a análise de G. Mensching, tem lugar ainda quando uma profunda experiência *ética* prolonga-se em experiência *religiosa* e aparece como fator decisivo no processo da *conversão.*

---

11. Ver A. Geertz, *The Interpretation of Culture,* Londres, Hutchinson, 1975, pp. 87-141 (tr. br., Rio de Janeiro, Zahar, 1978).

12. Sobre saber ético e religião, ver B. Häring, *Le sacré et le bien: religion et moralité dans leurs rapports mutuels* (tr. fr.), Paris, Fleurus, 1963; J. Messner, *Kulturethik,* op. cit., pp. 376-395; H. H. Schrey, *Einführung in die Ethik,* op. cit., pp. 23-34; J. Lacroix, Morale, métaphysique et religion, ap. *Morale humaine, morale chrétienne, Recherches et Débats* 55(1966): 95-139.

13. Ver G. Mensching, Ethik (Religionsgeschichtlich), ap. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* VI, 64-66.

A relação *negativa* ou *crítica* do saber ético para com a religião aparece já na crítica religiosa de alguns filósofos pré-socráticos como Xenófanes e Anaxágoras ou na crítica sofística da religião tradicional, anunciando o aparecimento da Ética. É a partir de um saber ético já codificado em Ética que Platão critica o comportamento dos deuses da religião olímpica, ao mesmo tempo em que recebe com respeito os mitos escatológicos de procedência órfica que ilustram sua concepção da justiça. Mas é no clima filosófico da modernidade que a separação entre Ética e Religião é explicitamente proposta, seja na afirmação, em Kant, da autonomia *de jure* da Moral em face da Religião, na distinção e independência recíproca dos domínios do Sagrado e do Ético em F. Schleiermacher, dos estágios "ético" e "religioso" da existência em S. Kierkegaard, da autonomia do "valor ético" em Max Scheler e N. Hartmann. Por outro lado, a prática religiosa mostra-se indiscutivelmente como criadora de formas éticas de vida, como mostra H. H. Schrey[14], que apresentam fenomenologicamente feições contrastantes em sua relação com o mundo, ora criando um *ethos* da vontade de estruturação (*Gestaltung*) do mundo como no Cristianismo ou no Islamismo, ora desenvolvendo um *ethos* de fuga e desprezo do mundo (*contemptus mundi*) como em algumas seitas cristãs e em religiões hindus. Um paralelismo célebre entre as duas formas consideradas fundamentais de Moral e Religião, a moral de *obrigação* correspondendo a uma religião *estática* e *fechada* e a moral de *aspiração* correspondendo a uma religião *dinâmica* e *aberta*, foi proposto e ilustrado eloqüentemente por H. Bergson[15].

A outra forma privilegiada de expressão do *saber ético* é designada como "sabedoria da vida" (*Lebensweisheit*) ou simplesmente "sabedoria", correspondendo ao sentido primitivo do termo grego *sophia*, da qual o "sábio" (*sophos*) é portador. A *sabedoria da vida* constitui a forma de *linguagem* própria do saber ético e, como a religião e o próprio *ethos*, sua origem se perde no passado mítico dos diversos grupos humanos que nela depositam os ensinamentos de sua milenar experiência e fazem dela a substância da *tradição ética* e o documento mais precioso da identidade cultural de cada grupo. A importân-

14. Ver H. H. Schrey, *Einführung in die Ethik*, op. cit., p. 22.
15. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, F. Alcan, 1932 (*Oeuvres Complètes*, éd. du Centenaire, Paris, PUF, 1959, pp. 979-1247).

cia da *sabedoria da vida* como forma do saber ético para a futura constituição da Ética vem do fato de que nela está condensada a racionalidade imanente, depurada pela experiência dos séculos que, sobretudo nas culturas mais avançadas, confere à conduta humana o predicado único de ser atributo do "animal possuidor do *logos*" (*zoon logon echon*) que é, ao mesmo tempo, *razão* e *linguagem.* Essa racionalidade será a fonte primeira e insubstituível do discurso explicitamente racional da Ética[16].

A *sabedoria da vida* é transmitida justamente nesses dois registros, a *razão* e a *linguagem.*

A *razão,* entendida como racionalidade prática ou *razoabilidade,* encontra uma expressão concreta na figura do *sábio,* paradigma ou exemplar da conduta ética que aparece sob os mais variados perfis e muitas vezes revestido dos véus da legenda, em praticamente todas as tradições culturais. É esse, de resto, um dos mais poderosos arquétipos do inconsciente coletivo e veículo provavelmente insubstituível da transmissão do *ethos.* Decaído de sua alta função ética de outrora, nós o vemos perseverando obstinadamente nessas formas degeneradas que se mostram na "idolatria" dos *stars* do espetáculo e dos esportes, e mesmo manipulado pelas ideologias políticas nessas sinistras figuras de ditadores totalitários que marcaram tragicamente a história de nosso século.

Atingimos aqui o *oppositum per diametrum* da nobre figura do *sábio* das grandes tradições éticas, representação viva da *sabedoria da vida.* Em particular, o *sábio* desempenha um papel social de fundamental importância nas culturas do Oriente Médio e do Mediterrâneo, para falar das que nos são mais familiares e em cujo terreno nasceu a Ética. Uma documentação abundante nos é oferecida a respeito, provinda tanto da tradição antiga greco-romana quanto da tradição bíblico-cristã. Quanto à primeira basta acompanhar a evolução do *ethos* grego arcaico desde Homero até vê-lo personificado na legenda dos Sete Sábios, dos quais várias listas nos foram transmitidas e cuja sabedoria em forma gnômica ou sentencial foi recolhida por H. Diels e W. Kranz na coleção dos fragmentos dos Pré-

16. Sobre a "sabedoria da vida" ver G. Harkness, *The Sources of Western Morality,* New York, Charles Scribner's a. Son, 1954.

socráticos[17]. A tradição grega dos *sábios*[18], herdada pela *filosofia* a partir de Sócrates, o sábio por excelência, estava destinada a uma brilhante posteridade: de um lado como "modelo ético" no sentido epistemológico do termo usado como tal por Aristóteles para explicar, pelo exemplo do "varão prudente" (*phrónimos*), as caraterísticas da virtude dianoética da "prudência" (*phrónesis*)[19]; de outro, o "sábio" e o "prudente", unidos exemplarmente em Sócrates, serão distinguidos por Aristóteles, o primeiro portador do conhecimento *teórico*, o segundo do conhecimento *prático*, antes de se reunir novamente nas éticas helenísticas como realização concreta da estrutura *teórico-prática* da Ética. A tradição romana, por sua vez, irá integrar, na expressão literária dos moralistas como M. T. Cícero e Sêneca, os valores romanos dos *mores maiorum* ao ideal estóico do "sábio"[20]. Não menos significativa é a personagem do "sábio" na tradição bíblico-cristã, desde os chamados livros "sapienciais" no AT até a formação do culto dos *santos* na Antigüidade tardia, que faz da imitação desses modelos um *topos* clássico do ensinamento ético-espiritual cristão-católico, e cujo desaparecimento, em algumas das versões do Cristianismo pós-Reforma, é um índice incontestável da crise do antigo *saber ético* no clima cultural da nascente modernidade. Na tradição ética cristã estamos, porém, em face de um *modelo* singular e único, *fundador* reconhecido pela sua autoridade absoluta e normativa sobre toda a tradição e no qual transluz não apenas a racionalidade de um *ethos* histórico, mas sobretudo a transracionalidade de uma *revelação* divina. O fato *Jesus Cristo,* rico de inexaurível significação ético-religiosa, apresenta-se como um evento decisivo na história do *saber ético* no Ocidente, enquanto a *imitatio Christi* deixa sem dúvida o sulco ético mais profundo entre as condutas que marcam nosso *ethos* histórico[21].

---

17. Essas sentenças são reunidas por C. J. de Vogel, *Greek Philosophy: a Collection of Texts,* Leiden, E. J. Brill, 1950, I, p. 3.

18. Dentre a vasta bibliografia a respeito ver M. Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque,* Paris, Maspéro, 1967; Michel Frede, Figures du philosophe, ap. *La Savoir grec,* op. cit., pp. 39-56.

19. Ver *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura,* op. cit., p. 126.

20. Ver a bibliografia citada em *Antropologia Filosófica II,* p. 185, n. 128.

21. No conhecido *Handbuch der katholischen Sittenlehre,* editado por F. Tillmann, Düsseldorf, Verlag L. Schwann, 1934ss., o terceiro volume, sob o título "A idéia do seguimento de Cristo", é uma exposição histórico-sistemática desse *topos*

No entanto, a expressão privilegiada da *sabedoria da vida*, presente nas diversas culturas em formas estilizadas típicas, é a *linguagem*. Juntamente com a linguagem do *mito* e do *rito* na conservação e transmissão das *crenças*, a linguagem da *sabedoria da vida* na conservação e transmissão dos *costumes* figura como uma das mais antigas *obras* de linguagem conservadas, em extraordinário paralelismo formal, pela multiforme tradição dos mais diversos grupos humanos. Considerada do ponto de vista de sua significação social, a *linguagem* da *sabedoria da vida* é como a *memória* ética das culturas, e por isso a vemos perseverando tenazmente, a exemplo da constância do *ethos*, através de tantas vicissitudes históricas e oferecendo-se como um dos campos mais ricos para a investigação antropológica sobre o *ethos* das várias culturas. Aqui também a perda da força nativa dessa linguagem em meio à multiplicação das linguagens artificiais de nosso tempo, e de sua instrumentalização ideológica sob o conceito ambíguo de "cultura popular", denota inequivocamente um progressivo apagar-se da *memória* ética de nossa civilização, com as conseqüências que começam a ser dramaticamente sentidas.

É no terreno da *sabedoria da vida*, como iremos ver, que a Ética deverá nascer. Assim sendo, é a tradição grega que nos conserva os melhores paradigmas dessa expressão do *saber ético*, vindo desde o primeiro documento literário escrito da língua grega, que são os poemas homéricos. Um testemunho excepcional da *sabedoria da vida* na cultura arcaica grega é proporcionado pelos *Trabalhos e Dias* de Hesíodo (VII séc.), já significando uma alternativa ao *ethos* aristocrático e guerreiro dos poemas homéricos[22]. No século VI, difundem-se as *fábulas* de Esopo. O gênero literário das fábulas mostra-se, de fato, como uma das expressões mais eficazes do *saber ético* e, como tal, aparece como expressão universal nas mais diversas tradições. No Ocidente, conhecerá uma fortuna literária ilustre, na esteira do velho Esopo, com Fedro na literatura latina e La Fontaine na literatura francesa. Outra forma consagrada de expressão do *saber ético* é

---

fundamental da Ética cristã. A mesma perspectiva é adotada por João Paulo II na sua Carta Encíclica *Veritatis Splendor* sobre a moral católica.

22. Ver a obra clássica de W. Jaeger, *Paideia: a formação do homem grego*, I, caps. 1-7 (tr. br. Brasília, UNB); J. G. Mainberger, Sein und Sitte im Mythos, ap. *Sein und Ethos*, op. cit., pp. 37-55.

a chamada "literatura sapiencial" que na Grécia assume sobretudo a forma gnômica, de sentenças ou provérbios, ilustrada, como vimos, na tradição dos Sete Sábios. A literatura sapiencial floresce sobretudo nas culturas do Oriente Médio e é conservada abundantemente nos chamados "livros sapienciais" da Bíblia[23], uma das fontes permanentes da vida ética na tradição cristã.

Convém ainda observar que é como expressão universal da *sabedoria da vida* que o fenômeno ético fundamental da *reciprocidade* é formulado na chamada "regra de ouro"[24], implícita no conceito de *justiça comutativa* (*unicuique suum*), cuja forma *positiva* é consagrada nos Evangelhos: "Tudo o que quiserdes que os homens vos façam, fazei-o também a eles" (Mt 7,12; Lc 6,31).

Essas duas expressões universais, a *religião* e a *sabedoria da vida*, mostram-se como manifestações explícitas e diretas do *saber ético* e destinadas especificamente à sua difusão social e à sua transmissão no tempo. Mas sendo *ethos* e *cultura* coextensivos, todas as grandes criações culturais são expressões do saber e do ideal éticos de uma sociedade. Em particular é conhecida a profunda relação entre *ethos* e Arte nas sociedades tradicionais, tema analisado agudamente por Hegel[25]. A Arte como expressão do *saber ético*, de seus problemas e de sua evolução mostra-se extremamente significativa no caso da *arte literária*, sendo a literatura notoriamente um dos espelhos mais fiéis da vida ética de uma sociedade. A separação recente e, mesmo, o conflito entre *arte* e *moral* revelam justamente a crise e fragmentação dos paradigmas éticos tradicionais na cultura da modernidade. Por outro lado, a própria *sociedade*, em sua organização, instituições e costumes, não é senão o corpo histórico do *ethos* e foi justamente como cura da "enfermidade" — para falar como Platão[26] — desse corpo na Atenas do século V que Sócrates finalmente criou a Ética.

---

23. Ver D. Dubarle, *Les Sages d'Israel*, Paris, Gabalda, 1946; H. W. Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, tr. br., São Paulo, Loyola, 1976, caps. 13-16; cap. 27.

24. H. H. Schrey, *Einführung in die Ethik*, op. cit., p. 127.

25. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, I, *Einl.* III, 2-3 (*Werke*, Moldenhauer-Michel, 13, pp. 52-83).

26. Ver R. S. Cushman, *Therapeia: Plato's Conception of Philosophy*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1957.

CAPÍTULO 3

DO SABER ÉTICO À ÉTICA

A Ética se origina, pois, do *saber ético.* Ela não é, em suma, senão o próprio saber ético de determinada tradição cultural que, numa conjuntura específica de *crise* do *ethos*, recebe uma nova expressão tida como capaz de conferir-lhe uma nova e mais eficaz força de persuasão, no momento em que suas expressões tradicionais, a *religião* e a *sabedoria da vida,* perdiam pouco a pouco a credibilidade. Essa nova expressão adotará uma nova forma de *linguagem,* a linguagem do *logos demonstrativo* ou da *ciência,* que se impunha como novo e triunfante referencial *simbólico* em função do qual pouco a pouco se reorganizava o mundo da cultura. O nascimento da Ética insere-se, portanto, nesse grande movimento de transformação da cultura grega nos séculos V e IV que antecipa, de alguma maneira, o destino do mundo ocidental. Se considerarmos que o *logos demonstrativo* em sua expressão formal virá a constituir o que se chama propriamente a Lógica, podemos dizer que a Ética terá como estrutura fundamental a *lógica* explicitada e formalizada da linguagem do *saber ético* — modernamente designada como Metaética — e sua aplicação ao *conteúdo* do mesmo saber.

É esse um primeiro e decisivo passo a ser dado tendo em vista a reta compreensão da natureza da Ética. Por sua própria finalidade de saber normativo, indicativo e prescritivo do agir humano, o *saber ético* é um saber antes *vivido* do que *pensado* nas inúmeras vicissitudes da vida humana, decantado no correr dos séculos pela longa experiência dos homens. É esse saber que a Ética se propõe *pensar.* Portan-

to, o *saber ético* recebido pela Ética não pode, como o saber da *natureza* ou o das puras *formas*, submeter-se ao sonho cartesiano de um novo e radical começo. A humanidade não pode recomeçar cada manhã sua *história*, nem refazer continuamente seus critérios de discernimento do Bem e do Mal. Nesse sentido, a experiência da modernidade, onde circulam espectros de novas Éticas que nunca conseguiram ter *vida*, é eloqüentemente conclusiva. Sonhos como a nietzschiana *Umwertung* de todos os valores prestam-se a brilhantes exercícios literários à margem da vida real mas, do ponto de vista de uma efetiva realização histórico-social, são perfeitamente utópicos ou, mesmo, insensatos, e o que na verdade conseguiram foi agir na "desconstrução" dos valores éticos consagrados pela experiência dos séculos ou na "suspeição" sobre eles lançada, abrindo o vazio ético em cujo clima medra o *niilismo* de nossa cultura.

Ora, a transcrição do *saber ético* presente no *ethos* grego tradicional para os códigos do novo saber demonstrativo ou da nascente ciência (*episteme*), dá lugar a uma das mais fascinantes experiências intelectuais da história.

A ciência nasceu, na Jônia do século VI, como ciência da *natureza* (*physis*), e foi a partir da *natureza*, observada na regularidade do seu vir-a-ser (*genesis*), que se formularam as primeiras regras do discurso científico, as regras da necessidade *lógica* ligando o antecedente e o conseqüente, em homologia com a necessidade *causal* ligando a sucessão dos fenômenos. Aqui vemos surgir o primeiro esboço de *leis* da natureza (*ciência*) em correspondência com as leis do discurso (*lógica*). Ora, a entrada no domínio da razão demonstrativa representa para a interpretação humana dos fenômenos naturais uma revolução radical. O que era explicável pela *particularidade* do *mito*, passa a ser explicado segundo as exigências da *universalidade* da razão. Eis aí a experiência intelectual que funda a ciência e que confere à ciência grega um privilégio único, com as caraterísticas de um *hapax* na história do espírito humano, vindo a tornar-se paradigmática para todas as outras culturas atraídas na órbita do saber científico[1]. A

1. Ver o importante capítulo no qual B. Snell estuda a formação dos conceitos científicos na Grécia, a partir da análise linguística: *La Découverte de l'Esprit*, op. cit., cap. 11, pp. 297-314.

razão se mostra, por natureza, essencialmente *universal*, e seu *uso* só se torna possível se a *particularidade* do fenômeno for assumida na *universalidade* de uma categoria, de uma lei ou de um princípio, do qual parte o discurso demonstrativo. Tal a origem do conceito *universal* de *natureza* (*physis*) que se torna englobante de todos os fenômenos segundo o pressuposto de sua inteligibilidade e de sua ordenabilidade em seqüências causais que a lógica permite transcrever na linguagem da ciência. O nascimento da *ciência da natureza*, contemporâneo ao aparecimento da *matemática* e da *lógica* como *ciências das formas*, dá origem, portanto, a uma profunda revolução epistemológico-lingüística na cultura humana que foi a formação de *nomes* e *conceitos* gerais ou universais que a língua grega, conforme mostrou B. Snell, tornou possível pelo uso do artigo definido. Sem eles não teria sido possível a ciência que é, primeiramente, ciência do *universal*.

Ora, o *universal* é o domínio do *necessário*. As tentativas de transcrição da linguagem do *saber ético* na linguagem do *logos demonstrativo* da ciência passam a constituir uma experiência intelectual decisiva, a partir da qual surgirá a *Ética* como *ciência do ethos*. Essa experiência tem diante de si, inicialmente, o desafio teórico que é *pensar* o *ethos* segundo o método e a linguagem da ciência, isto é, tendo como ponto de partida do discurso termos e conceitos *universais* dos quais, por *necessidade* lógica, decorrem as conclusões da ciência. Em outras palavras, ela se defronta inevitavelmente com a interrogação preliminar: como pensar o *ethos*, que é analogicamente a *physis* do mundo humano, segundo os padrões de *universalidade* e *necessidade* da *physis* do mundo dos fenômenos?[2]

Tendo em vista a constituição da *Ética*, a resposta a essa interrogação esbarra, primeiramente, em dois obstáculos aparentemente intransponíveis. Em primeiro lugar, o *ethos* é, por definição, *particular*, é o *ethos* de determinada cultura histórica como, por exemplo, o *ethos* grego. Não é *universal* como a *physis*, cujos fenômenos são os mesmos qualquer que seja o contexto cultural em que são observa-

2. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 43-48; J. Ladrière, Éthique et Nature, ap. *La Morale: sagesse et salut* (v. bibliogr.) pp. 221-247.

dos. Em segundo lugar, o *ethos* é, como vimos, a forma da *praxis* humana concreta que, embora adquirindo pelo *hábito* certa constância e regularidade, procede da indeterminação prévia da livre escolha (*proairesis*), irredutível a qualquer determinismo lógico e natural. Conciliar o *universal* e o *particular*, o *necessário* e o *livre*, tal é o primeiro desafio teórico que se oferece no caminho da criação de uma *ciência do ethos*. É verdade que os termos aqui opostos e que hoje nos parecem, à distância de muitos séculos, configurar nitidamente a situação teórica do *ethos* tradicional grego no clima intelectual da Ilustração ateniense do século V não se apresentavam com tal clareza aos pensadores que promoviam a nova cultura científica. Mas as questões então suscitadas e as soluções propostas mostram que o grande problema posto então em torno da possibilidade de uma *ciência do ethos* dizia respeito à descoberta de um paradigma racional segundo o qual o *ethos* e a *praxis* ética fossem explicáveis em termos *universais*, isto é, transcendendo a particularidade histórica das culturas[3] e admitindo uma forma de *necessidade* racional compatível com a indeterminação básica da *praxis*.

Se pensarmos que o domínio da *universalidade* é o domínio onde se formulam e vigoram, ao menos na concepção clássica, as *leis* da razão, às quais compete o predicado da *necessidade*, veremos que começam já a emergir aqui os dois pólos em torno dos quais se desenrolará toda a história posterior da Ética: a *lei* e a *liberdade*. Ora, nesse *clímax* da história intelectual grega no qual nasceu a Ética e que compreende a segunda metade do século V e o século IV, são propostos justamente os paradigmas destinados a conciliar o *universal* (necessidade) e o *particular* (contingência) ou a *lei* e a *liberdade*, paradigmas que, sob as mais diversas formulações teóricas, permanecem até hoje; nem se vê como possam ser suplantados por algo inteiramente novo, pelo menos enquanto o ser humano for, para nós, o "animal portador do *logos*" ou simplesmente o *animal racional*.

---

3. É sabido que a descoberta de novas culturas e de novos padrões de conduta significou um choque cultural importante para o mundo grego, do qual uma das testemunhas mais eloqüentes é o historiador Heródoto (século V). Ver F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote: essai sur la signification de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.

Esses paradigmas podem ser designados comodamente como o *convencionalismo*, o *naturalismo*, e o *intelectualismo* ou *normativismo*[4]. Podemos distingui-los facilmente se considerarmos como, em cada um deles, se apresentam as concepções da *necessidade* e da *contingência* ou da *lei* e da *liberdade*.

O *convencionalismo*, adotado com matizes diversos pelos primeiros Sofistas, formula-se no clima da oposição que aparece nos últimos decênios do século V entre a "natureza" (*physis*) e a "convenção" (*nomos*). A *convenção* é um pacto social implícito aceito pelos indivíduos e ligado imemorialmente à própria origem do *ethos* e pelo qual as exigências da *natureza* são socialmente controladas pelos costumes. A convenção é, pois, o *universal* do *ethos*, particularizado nas diversas tradições e costumes. Ela é um limite social à *liberdade*, nela fundando-se as *leis* (*nomoi*) que regem a vida da comunidade. Mas em face das leis fundadas na convenção, eleva-se o *universal* da *physis* que se sobrepõe ao *universal* do *nomos* na medida em que está presente no indivíduo anteriormente à constituição da sociedade e reivindica igualmente a obediência às suas *leis* como, por exemplo, "o direito do mais forte", a "legitimidade da injustiça" etc.; essas *leis* apontam ao indivíduo, na satisfação dos próprios desejos, a verdadeira realização de sua *liberdade*. Os primeiros Sofistas, como Protágoras (ver Platão, *Protágoras*), optam pela primazia da "convenção" sobre a "natureza", ao passo que já com Górgias (ver Platão *Górgias*) prevalece a "natureza", e o *naturalismo* passa a dominar provavelmente a última geração dos Sofistas, deixando seu testemunho mais eloqüente nos fragmentos atribuidos a Antifonte, o Sofista (cuja identidade é discutida)[5].

O *convencionalismo*, como mostrou Platão em sua crítica a Protágoras, tem como conseqüência inevitável o *naturalismo*, e toda a história da Ética confirma essa filiação entre os dois paradigmas. Com efeito, se o *ethos* e a *praxis* ética não se fundamentam em algo mais estável do que a simples *convenção*, sujeita sempre ao consenso

---

4. Ver Monique Canto-Sperber, Éthique, ap. *Le savoir grec*, op. cit., pp. 133-160. Esse belo texto é uma das melhores introduções que conhecemos ao pensamento ético dos gregos.

5. H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit. pp. 47-48.

aleatório das liberdades, acabam buscando finalmente na *necessidade* da natureza a resposta à pergunta com a qual Sócrates inaugura a reflexão ética propriamente dita: *como devo viver*? A forma extrema do *naturalismo,* na qual a satisfação das exigências elementares da natureza, manifestadas sem véus na tirania dos desejos e no imperialismo do poder, é proposta como única resposta *razoável* à questão do *como viver,* aparece já nos últimos Sofistas como Górgias, Antifonte, Polos, Trasímaco, a personagem Cálicles do *Górgias,* e na prática dos políticos atenienses no fim da Guerra do Peloponeso, tal como a descreve o historiador Tucídides. No entanto, seja ao *naturalismo* seja ao *convencionalismo,* estava reservada uma longa posteridade que chega até nós aparentemente mais vigorosa do que nunca, e o *naturalismo* recebe na Antiguidade um título insuspeitado de nobreza filosófica ao ser adotado por alguns dos chamados Socráticos menores, como Antístenes, o fundador do *cinismo,* e Aristipo de Cirene, o iniciador do *hedonismo.* A poderosa corrente do *naturalismo* espraia-se ao longo das mais diversas manifestações da cultura antiga e dela recebem influxo as grandes éticas helenísticas como o Epicurismo e o Estoicismo[6].

Entre o *universal* da *convenção,* com sua frágil necessidade à mercê do aleatório das *liberdades,* e o *universal* da *natureza,* cuja rígida necessidade impõe às *liberdades* sua dura lei, as *razões* do *saber ético,* consubstanciadas na necessidade *histórica* dos costumes e, mediante a *educação,* regendo o exercício das *liberdades* individuais, parecem não encontrar expressão adequada no universo da *razão demonstrativa,* ou seja, *categorias* e *conceitos* que lhes sejam próprios e uma *lógica* específica do agir que os articule em discurso coerente. Tal o desafio diante do qual se encontrou Sócrates, entre os extremos do *convencionalismo* e do *naturalismo,* ao ensaiar a proposição de um terceiro paradigma que irá tornar-se efetivamente o modelo fundamental da reflexão ética no Ocidente. Esse paradigma *intelectualista* ou *normativista,* originariamente *socrático,* irá presidir, de fato, a concepção da Ética que pretendemos expor. Aqui baste-nos indicar sua profunda novidade com relação aos modelos éticos até então propostos e que

6. Ver o sugestivo estudo de Maria Daraki, *Une religiosité sans Dieu: essai sur les Stoïciens d'Athènes et Saint Augustin,* Paris, La Découverte, 1989.

se reduzem todos ao *convencionalismo* ou ao *naturalismo*, e mostrar por que merece ser considerado o *paradigma ético* por excelência.

A tradição do *ethos* grego trazia consigo uma interrogação aparentemente sem resposta a respeito do *domínio* do homem sobre seu próprio agir — *to ekousion* — no qual consistia segundo a opinião comum o ser livre e, por conseguinte, *responsável* pelos próprios atos. Essa interrogação se torna mais aguda com o advento da *individualidade*, visível já nos primeiros líricos[7]: como pode a livre individualidade conviver com a fatalidade do *Destino* (*Moira*)? A luta da liberdade com o Destino é o cenário grandioso onde se desenrola a prodigiosa criação literária da tragédia ática, último passo no caminho que conduzirá à criação socrática da Ética[8]. Com efeito, como fazer conviver a universalidade cega do Destino com a universalidade luminosa da Razão, a primeira oprimindo *ab extra* o indivíduo impotente, a segunda fazendo emergir *ab intra* o espaço de sua liberdade? Questão que acompanhará todo o desenvolvimento da Ética e mesmo da cultura antigas, e à qual o Estoicismo irá responder com a paradoxal tentativa de unir Destino e Razão.

Esse é um dos obstáculos que se erguem em face da intenção de definir um espaço para o exercício do *autodomínio* ou da *liberdade*, fora do qual não há lugar para o pensamento ético. O outro obstáculo é correlativo ao primeiro e é mesmo a sua face laicizada ou despida do revestimento mítico. Trata-se do *determinismo* da *physis*, posto em evidência pela leitura pré-socrática dos fenômenos e que alcançara sua forma extrema no atomismo de Demócrito. Para o homem comum esse determinismo assume a forma da imprevisível *Fortuna* (*tyche*), que será mesmo divinizada nos primeiros tempos helenísticos.

A criação socrática da Ética só se tornou possível quando o *saber ético* tradicional logrou superar esses dois obstáculos por meio de

---

7. A propósito, ver as páginas clássicas de W. Jaeger, *Paideia* I, cap. 7 e B. Snell, *La Découverte de l'Esprit*, op. cit., pp. 83-118.

8. Sobre esse tema ver H. C. Lima Vaz, Destino e Liberdade: nas origens da Ética, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 50 (1994): 467-475 e Nas origens da Ética: Razão e Destino, ap. *Dialética e Liberdade* (*Festschrift* C. R. Cirne-Lima), Porto Alegre — Petrópolis, UFRS/Vozes, 1993, pp. 209-217; e Martha C. Naussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, op. cit., pp. 23-83.

dois procedimentos da *razão demonstrativa* que permitiram traçar com êxito um espaço *razoável* para o agir humano e, por conseguinte, explicar *racionalmente* a estrutura desse agir — individual e comunitário — e justificar as leis ou normas *racionais* que o devem reger. Esses dois procedimentos, nos quais tem origem propriamente a Ética como *ciência do ethos,* têm em vista estabelecer de um lado a *ciência* do *finalismo do Bem* como superação da *crença* na necessidade cega do Destino e, de outro, definir o âmbito das "coisas humanas"(*ta anthropina*) que estão sob nosso arbítrio (*ta eph'hemin*) e que podem ser objeto de nossa liberdade e responsabilidade ou, em outras palavras, de nosso agir ético, independentemente, em princípio, dos azares da Fortuna. A vertente *socrático-platônica* da Ética toma sobre si estabelecer racionalmente o finalismo do Bem, a vertente *aristotélica* ocupa-se prioritariamente em circunscrever o mundo das coisas humanas. O *finalismo do Bem* exprime a *universalidade* racional da Lei (*nomos*), o mundo das *coisas humanas* é o horizonte *universal* da Liberdade (*to ekousion*). Circunscrita pelo espaço de *universalidade* que resulta da conjunção da Lei e da Liberdade é que a *praxis* ética poderá exercer-se racionalmente na *particularidade* das situações e na *singularidade* das decisões[9].

Ora, a proposição que enuncia o *universal objetivo* como homólogo à *universalidade subjetiva* ou *ativa* do *logos* enunciante — como, por exemplo, *o Bem é o fim universal* ou *o Bem é a realidade a que todo ser aspira*[10] — supõe necessariamente a transgressão dos limites do *empírico* que é, por definição, *particular.* Em outras palavras, o *universal* verdadeiro é *Idéia,* e tal é o *fim* como *Bem.* Essa a demonstração levada a cabo por Platão no *Fédon* e na *República* e que assinala o termo da inquisição socrática da *definição* da virtude. O paradigma ético fundado na *universalidade* do Bem como *Idéia* deve ser designado, pois, como *normativo* no sentido estrito pois a norma do Bem, transcendendo, como *princípio último* de retidão do agir ético, a *particularidade* do empírico, não depende da *convenção* social nem se identifica com o determinismo da *physis,* representando, desta sorte, uma superação radical do *convencionalismo* e do *naturalismo.* Deve ser

9. Essa dialética é apresentada igualmente sob outro ângulo em nosso texto Ética e Justiça: filosofia do agir humano, *Síntese* 75 (1996): 437-454.

10. Aristóteles, *Ét. Nic.*, I, 1, 1094 a 2.

chamado, igualmente, paradigma *ideonômico*[11], pois a norma, como *universal*, é necessariamente *idéia*. O nascimento da Ética como *ciência do ethos* representa, assim, um dos primeiros e mais decisivos resultados para a história da cultura ocidental da revolução epistemológico-ontológica provocada por Platão com a *teoria das Idéias* e com a formulação rigorosa da idéia de *Filosofia*[12].

Recebendo a racionalidade implícita do *saber ético* depositado na tradição do *ethos* grego tradicional, a Ética nascente irá organizá-la, sob a norma do paradigma *ideonômico*, guiando-se por opções teóricas distintas, segundo os grandes modelos clássicos, o platonismo e o aristotelismo e, posteriormente, segundo os grandes modelos helenísticos.

Nessa organização racional do *saber ético*, três problemas fundamentais irão emergir, aos quais corresponderão três grandes complexos categoriais que, através de toda a movimentada história da cultura ocidental, permanecem até hoje como arcabouço fundamental da Ética. São eles:

a. O problema da existência e da natureza do *universo ético* regido pela norma do Bem e irredutível à realidade puramente empírica.
b. O problema da existência e natureza do *sujeito ético*, homólogo ao *universo ético*, participando, de alguma maneira, de sua *universalidade* transempírica e constituindo, como tal, o indivíduo da *comunidade ética*.
c. O problema da natureza e condições da *existência ética*, ou seja, da constância do agir do *sujeito ético* segundo a norma do Bem[13].

Esses três problemas formulam-se, de fato, em torno dos valores principais que conferem à tradição do *ethos* grego sua fisionomia original: o valor do Bem (*to agathon*) ou do Melhor (*to ariston*),

11. Ética e Justiça, art. cit., pp. 447-449.

12. Sobre o primeiro tema ver H. C. Lima Vaz, Platão revisitado: Ética e Metafísica nas origens platônicas, *Síntese*, 61 (1993): 181-197; e sobre o segundo, Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, op. cit. pp. 16-44.

13. Esses três tópicos são estudados por L. Robin em sua excelente síntese *La Morale antique*, Paris, PUF, 1947.

descoberto objetivamente na ordem do universo (*kosmos*) e, correlativamente, na lei da *polis* (*nomos*); o valor do Indivíduo que Sócrates finalmente situa no "homem interior"(*psyché*), ponto de partida das antropologias platônica e aristotélica; o valor da "excelência" ou da virtude (*aretê*) que irá constituir, ao menos para a Ética antigo-cristã, a linha diretriz da reflexão ética.

Traçadas, assim, as fronteiras do campo da Ética, no próprio terreno onde a experiência milenar da humanidade fez crescer lentamente as formas do *saber ético*, resta-nos tratar, nesta primeira parte, da estrutura conceptual da Ética que abrange os três aspectos: *metodológico*, *epistemológico* e *sistemático*.

CAPÍTULO

4

ESTRUTURA CONCEPTUAL DA ÉTICA[1]

DEFINIR a natureza de um saber racional do *ethos* apresentou-se desde o início, como vimos, como um desafio teórico inédito em face da prática já codificada do pensamento científico na Grécia do século V, fundada na *observação* dos fenômenos naturais e de sua seqüência causal e necessária, e da transcrição dessa seqüência no discurso igualmente necessário do *logos*. Uma ciência do *ethos*, ou seja, uma explicação e justificação racionais dos *costumes* que formulem igualmente as leis ou normas a que *deve* obedecer o agir razoável e sensato segundo o *ethos*, parece incompatível com os dois procedimentos fundamentais do conhecimento científico, uma vez que nem a *observação* dos costumes mostra a regularidade causal dos fenômenos da natureza, nem, portanto, a *lógica* que traduz discursivamente essa regularidade pode ser aplicada à ordem dos costumes.

A Ética deve começar, pois, por definir sua natureza como *saber* distinto, seja da *ciência da natureza* seja do *saber técnico*, mas capaz, ao mesmo tempo, de elevar ao nível do *logos* da ciência, *metódico* e *demonstrativo*, a racionalidade implícita do *ethos*. De fato, a história nos mostra que, no cumprimento dessa tarefa inicial, a reflexão ética foi permanentemente atraída por aqueles dois modelos, ora propondo-se como *ética científica*, ora como simples *técnica do agir* segundo convenções sociais, atração hoje mais poderosa do que nunca com o advento da *tecnociência* como forma dominante da

1. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 61-78.

cultura. Mas a experiência intelectual, a nosso ver conclusiva, da qual nasceu a Ética e que teve como protagonistas Sócrates, Platão e Aristóteles, mostra-nos que o caminho (*méthodos*) próprio da Ética pressupõe, por um lado, que ela proceda como um saber de natureza *filosófica* e, de outro, que defina como seu *objeto formal* a *praxis ética* com suas caraterísticas originais e irredutíveis a qualquer outro tipo de fenômeno da natureza. Sobre a natureza *filosófica* da Ética fundamental já nos explicamos na Introdução. Resta-nos definir exatamente, em sua formalidade de *objeto* da Ética, a *praxis ética*, ou seja, a *praxis* que se exerce sempre na esfera do *ethos*, cujos aspectos são discursivamente organizados pela estrutura sistemática da Ética.

Uma definição lapidar do objeto da Ética nos é dada por Tomás de Aquino ao comentar Aristóteles: "O sujeito (= objeto) da filosofia moral é a operação humana ordenada a um fim ou então o homem enquanto age voluntariamente em vista de um fim"[2]. Nessa definição o *definiendum*, ou seja, o *objeto* da Ética, é identificado logicamente ou tem sua *essência* manifestada por duas notas constitutivas: *a.* a *operação* humana e *b.* sua ordenação a um *fim*. *Operatio* é, aqui, a tradução latina de *praxis*, ato específico do ser humano; e a livre ordenação desse ato a um *fim* por parte do agente caracteriza-o como ato *moral* ou como *praxis* ética. Duas questões fundamentais surgem a partir dessa definição: a. qual a natureza da *praxis* que a distingue de outras formas da atividade humana? b. qual a natureza da relação constitutiva entre a *praxis* e o *fim*, que torna a *praxis* uma *praxis* ética ou um agir moral? A resposta a essas duas interrogações torna-se condição prévia e *sine qua non* para que possa ser dada igualmente uma resposta à questão socrática que está na origem da Ética: como *devemos* viver de acordo com nossa natureza de seres racionais e livres?

---

2. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum expositio* (ed. Pirotta), I, lec. 3, n. 3: *Subjectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.* O início da *Ética de Nicômaco* (1094 a 1 — 1095 a 13) contém justamente um tratado do *método* que já encontramos esboçado em Platão e trata do objeto, do modo de proceder e do ouvinte das lições de Ética. Ver o comentário de F. Dirlmeier, *Nichomachische Ethik*, op. cit., pp. 265-273. E sobre as vicissitudes da redação desse Prólogo ver Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, op. cit., II, 1ère p., pp. 1-25.

Segundo se pode ver facilmente e como explicamos ao termo da *Introdução*, a Ética parte de um pressuposto *antropológico* no qual fica estabelecida a noção de um *operar* humano como operar de um ser inteligente e livre; e ao lidar com a noção de *fim* a Ética deverá necessariamente recorrer a uma conceptualidade de natureza *metafísica*. Essas são, convém repeti-lo, as condições de possibilidade de um discurso coerente para a Ética que se pretenda *filosófica*.

a. A reflexão sobre a natureza da *praxis* foi conduzida inicialmente de acordo com a analogia espontânea que se apresenta entre *praxis* e *techne*. Com efeito, ambas são modos do operar humano dirigidos intencionalmente para a produção de uma obra (*ergon*) e obedecendo a regras ou normas seja de *ação* no caso da *praxis*, seja de *fabricação* no caso da *téchne*. Ambas, portanto, regem-se por modelos de racionalidade *teleológica*, e é sabido que foi recorrendo inicialmente à analogia com a *techne* que Sócrates, segundo o testemunho dos primeiros Diálogos platônicos, tentou refutar o relativismo sofístico[3]. Mas a analogia revelou-se logo deficiente em razão das diferenças essenciais que se manifestam seja na *forma* da racionalidade teleológica seja na *natureza* do fim ou do objeto, de um lado na *praxis* e de outro na *techne*, não obstante a longa tradição de uma analogia metafórica que faz da *vida moral* ou da vida justa a mais bela obra de arte que ao ser humano é dado criar. A diferença entre os dois modos de operação foi estabelecida de maneira definitiva por Aristóteles. O finalismo da *praxis* é voltado para a *perfeição* do sujeito operante, o finalismo da *techne* para a *perfeição* da obra a ser produzida. É claro que esses dois finalismos estão entrelaçados na unidade complexa do operar humano que envolve sempre o homem todo: assim, uma intenção *moral* deve estar presente no trabalho do artífice e, por outro lado, a intenção do agente moral deve levar em conta as condições objetivas da realidade na qual sua ação irá exercer-se[4].

---

3. Ver Terence Irwin, *Plato's Moral Theory: the Early and Middle Dialogues*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 71-86. Convém observar que *techne* tem um sentido amplo em grego, podendo significar tanto conhecimento quanto operação que obedece a regras. Assim no início da *Ética Nic.*: *Pasa téchne kai methodos...*". Aqui o empregamos no sentido de *ars factiva* ou arte fabricadora.

4. Cabe aqui uma referência às figuras da "boa consciência" e da "bela alma" na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (VI, C, c; tr. br. II, pp. 119-140).

Em outras palavras, na *praxis* a *perfeição* ou a realização do *melhor*, que é o *fim* do agente moral, é, em primeiro lugar, a perfeição do próprio agente. Sua ação tem seu fim em si mesma, é um movimento que se completa na *imanência* (*in-manere*, permanecer em...) do sujeito que o causa, nele realiza-se a perfeição (*energeia*) que o caracteriza como tal: assim no ato de *ver* realiza-se a perfeição do *olhar*, segundo o exemplo de Aristóteles[5]. Por sua vez, na *téchne* a *perfeição* que o ato de produzir tem em vista é a perfeição da *obra* a ser produzida. O ato de produzir é um movimento que se completa na exterioridade do produto, sendo, como tal, um movimento *transiente* (*trans-ire*, passar além...). Essas duas propriedades fundamentais definem os dois modos distintos do operar humano, delimitando os campos respectivos do *ético* e do *técnico*. O enfraquecimento ou mesmo o desaparecimento dessa distinção na cultura contemporânea significa, finalmente, a perda da especificidade *ética* de nossas ações e a tirania do *produzir* nas relações humanas.

A nítida distinção entre a *praxis* e a *techne* ou *poiesis* (fabricação) permitiu por sua vez a Aristóteles sistematizar definitivamente a divisão dos saberes em *teórico, prático* e *poiético*, divisão já esboçada em Platão e na Primeira Academia e que assegurou à Ética e à Política, ciências da *praxis*, sua especificidade na enciclopédia das ciências constituída desde a Antigüidade e cujas linhas fundamentais permanecem até hoje[6].

Na definição da *praxis* como objeto próprio do saber *prático* ou da Ética, duas concepções distintas, que se tornaram paradigmas para toda a história do pensamento ético, serão propostas por Platão e Aristóteles. Segundo Platão, a *praxis* verdadeira ou segundo a *virtude* é assumida inteiramente pela *theoria* que, como ciência das Idéias

---

5. A distinção entre *energeia* (atividade) e *kinesis* (movimento), a primeira *imanente*, a segunda *transiente*, é proposta por Aristóteles em *Met.* IX (*theta*) 6, 1048 b 18-35. Sobre essa passagem ver o comentário de G. Reale em Aristotele, *Metafisica*, Milão, Vita e Pensiero, 1993, III, pp. 448-449. E sobre a evolução do conceito de *energeia* ver John M. Rist, *The Mind of Aristotle: a Study in Philosophical Growth*, Univ. of Toronto Press, 1989, pp. 105-109.

6. A distinção entre os tipos de saber é ensinada por Aristóteles em *Met.* VI (*epsilon*) 1, 1025 b 1 — 1026 a 33. A respeito ver E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma, Studium, 1993, pp. 240-242.

coroada pela ciência ou intuição (*noesis*) da Idéia do Bem, *deve* reger as ações humanas orientadas finalisticamente para o Bem. Desse modo, a Ética é primeiramente uma ciência *teórica* e, enquanto tal, passa a ser derivadamente (ou *pedagogicamente*, segundo a *República*) uma ciência *prática*. Platão adota, pois, uma concepção *unívoca* da razão científica[7], na qual a *ciência da prática* é igualmente, por definição, uma *ciência prática*, ou seja, à *ciência* cabe reger inteiramente a *prática*. Essa concepção é profundamente modificada por Aristóteles, que preconiza, dada a diferença dos objetos a que se aplica, uma divisão *analógica* da razão científica, na qual a *praxis* recebe seu estatuto próprio de objeto de um saber específico, designado justamente como *ethike pragmateia*, disciplina ética ou hoje simplesmente Ética. A Ética passa a ser então uma *teoria da praxis* (gen. subj.) que é, ao mesmo tempo, uma *teoria prática*, se assim se pode falar; ou seja é a *prática* que produz sua própria *teoria* tendo em vista não apenas o conhecimento (*teoria*) do Bem mas igualmente o propósito de tornar *bom* o seu praticante[8]. Nesse sentido a Ética, segundo Aristóteles, mostra uma correspondência estrutural com o *saber ético* da tradição, pois também o *ethos* é um saber, codificado na linguagem da *religião* ou da *sabedoria da vida*, que deve operar o "tornar-se bom" naquele que o recebe e pratica. De acordo com a perspectiva aristotélica, que predominou longamente na tradição do pensamento ético ocidental e readquire hoje uma surpreendente atualidade, o problema *epistemológico* fundamental de uma ciência da *praxis* formula-se justamente como problema de um saber no qual *teoria* e *prática* estejam intrinsecamente articulados na unidade do mesmo processo cognoscitivo.

b. A segunda questão levantada pela definição tomásica da Ética diz respeito à relação entre a *praxis* ou o livre agir humano e o *fim*. A descoberta da noção de *fim* (*telos*) representou um passo decisivo para a constituição inicial de uma ciência do *ethos*. Como é sabido, essa noção aparece claramente definida na evolução do

7. Ver *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 85-97.

8. Ver *Et. Nic.*, II, 2, 1103 b 26 — 28; I, 3, 1095 a 5 — 6; X, 10, 1179 a 35 — b 4; ver F. Inciarte, Theorie der Praxis als praktische Theorie: zur Eigenart der aristotelischen Ethik, ap. P. Engelhardt (org.), *Zur Theorie der Praxis*, Mainz, M. Grünewald, 1970, pp. 45-64.

pensamento grego a partir do século V, no contexto de um novo modelo de concepção da *natureza*, proposto a partir da idéia, introduzida por Anaxágoras, de uma Razão (*Nous*) ordenadora[9]. Mas o passo decisivo para o estabelecimento do pensamento *teleológico* encontramo-lo descrito na famosa autobiografia filosófica de Sócrates transmitida por Platão no *Fédon*[10]. Aí é posta em evidência a *natureza teleológica* do agir humano conseqüente ao estabelecimento da relação constitutiva da Alma (*psyche*) com as Idéias (*eide*). Ora, movida teleologicamente por sua congenialidade (*syngeneia*) com as Idéias, a Alma só pode ter como fim *verdadeiro* o *melhor*, ou seja, o Bem (*agathon*). A Idéia do Bem passa a ser, assim, a *stella rectrix* da nascente Ética. Todo o desenvolvimento posterior do pensamento ético em sua face *objetiva* terá como problema fundamental estabelecer qual o *fim último*, isto é, o Bem supremo do homem e, a partir desse Bem supremo, estabelecer a hierarquia dos bens de cuja prossecução deriva para o ser humano o próprio bem em sua face *subjetiva*, ou seja, o "viver no bem" (*eu zen*), o autocontentamento ou a felicidade (*eudaimonía*)[11]. O audaz gesto especulativo de Platão[12] na aurora da Ética aponta a *transcendência* da Idéia do Bem como única resposta racionalmente satisfatória à interrogação sobre o *fim* na reflexão sobre a *praxis*, o que significa a necessária vinculação da Ética com a Metafísica. Assim como a reflexão sobre a natureza da *praxis* estabeleceu-se sobre o pressuposto de determinada concepção *antropológica*, do mesmo modo a reflexão sobre o *fim* como Bem, como mostrará toda a história da Ética de Platão a Hegel e além, deve finalmente levar em conta a amplitude analógica, quer dizer, transcendental ou *metafísica* da Idéia do Bem[13].

---

9. Sobre as origens do pensamento teleológico ver W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Berlim, W. de Gruyter, 2ª ed., 1965.

10. *Fédon*, 96 a 5 — 102 a 9.

11. Aristóteles ocupa-se com o problema da *eudaimonia* a partir do cap. 2 do livro I da *Ética de Nicômaco*. O termo *eudaimonia* e o adjetivo *eudaimon* significam literalmente o dom favorável do deus. Ver *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., p. 91 n. 40. A tradução por "felicidade" é inadequada, pois realça apenas o aspecto subjetivo da "vida no bem".

12. Ver nota 11, p. 17.

13. Sobre os pressupostos ontológicos e antropológicos da Ética ver Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* (v. Bibliogr.), pp. 213-410.

Por outro lado, aos olhos da Razão, o Bem, sendo o *melhor*, necessariamente *obriga* ou *liga* o indivíduo que age racionalmente. Necessidade *moral* ou *ética* que, longe de opor-se à liberdade, é sua *lei interior*, pois é na sua relação constitutiva com o Bem que a liberdade se realiza na sua *verdade* como *liberdade moral*. Daqui procede uma das cataegorias fundamentais da Ética, a categoria da *obrigação*. A profunda intuição platônica já assinalara a natureza vinculante do Bem[14], indicando uma das articulações conceptuais fundamentais do pensamento ético segundo a qual a relação entre o finalismo constitutivo da *praxis* ética e o *fim* que propriamente o define é uma relação absolutamente original na qual se entrelaçam a *necessidade* do fim e a *liberdade* do agir na aceitação do fim.

Um terceiro aspecto fundamental que se manifesta na teleologia da *praxis* ética é o desdobramento da noção de *fim* em suas duas dimensões de *imanência* e *transcendência*. Se o agir ético é um ato ou perfeição (*energeia*) que tem em si mesmo sua razão de ser, ele é necessariamente a si mesmo o seu próprio *fim*, pelo qual se realiza progressivamente, pela repetição dos *atos* nos *hábitos*, a perfeição do *sujeito*. Não sendo porém o sujeito, finito e condicionado, o *absoluto* do Bem ou não podendo reivindicar uma absoluta *autonomia* — nesse caso a noção de *hábito* perderia todo o seu sentido — é claro que o *fim imanente* do ato ou sua perfeição própria referem-se necessariamente à *norma* de um fim *transcendente* — ou de uma hierarquia de fins, coroada por um Fim último — segundo a qual -se *mede*[15] a perfeição *imanente* do ato. Essa dialética de *imanência* e *transcendência*, que se articula entre a face *subjetiva* e a face *objetiva* do Fim, oferece, por outro lado, aos grandes sistemas éticos uma das encruzilhadas teóricas de onde partem suas linhas doutrinais próprias.

Fica, assim, explicitado o *objeto formal* da Ética filosófica que se apresenta, pois, sob dois aspectos fundamentais:

14. Ver *Fédon*, 99 c 6; *Crat*. 418 e 5 — 419 b 1: Platão estabelece uma correspondência entre *deon* (laço), *dein* (enlaçar), *dei* (é necessário) e o Bem (*agathon*).

15. Mostra-se aqui novamente a importância da noção de "medida" (*metron*) na tradição do saber ético dos gregos, bem como da noção de "mediania" (*mesotes*) na concepção aristotélica da *areté*. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit. p. 38 n. 3; p. 108 n. 19.

a. aspecto *estrutural* — a Ética tem por objeto a estrutura da *praxis* ou do agir humano em sua especificidade de agir de acordo com o *ethos*. A correspondência entre *ethos* e *praxis* prolonga-se na constância e continuidade da *praxis*, dando origem no indivíduo à forma do *hábito* ou da *virtude*, permitindo a convivência dos indivíduos na esfera da moralidade e tornando assim possível a formação da *comunidade ética*.

b. aspecto *teleológico* e *normativo* — A *praxis* como objeto da Ética mostra-se ordenada necessariamente a um sistema de *fins* e submetida a um sistema de *normas* que constituem o conteúdo objetivo do *ethos*. Daqui decorre essa caraterística única e singular da Ética como *ciência do ethos* segundo a qual, sendo ela uma reflexão explícita e sistemática do *sujeito* ético sobre sua própria *praxis* na esfera do *ethos*, é, ao mesmo tempo e inseparavelmente, *ciência* da ação e *norma* do agir ou é, pela própria natureza do seu objeto formal, uma *ciência prática*[16].

No correr do discurso dessa nossa *Introdução à Ética filosófica* conjugam-se, a cada passo do desenvolvimento do texto, os dois aspectos *estrutural* e *teleológico-normativo* da *praxis ética*, que representam igualmente suas duas dimensões *subjetiva* e *objetiva*. No entanto, em atenção à maior clareza da ordem das razões, pareceu aconselhável expor primeiramente o aspecto *estrutural* do agir ético ou sua dimensão *subjetiva* seja como agir do *indivíduo* seja, analogicamente, como agir da *comunidade ética* para, em seguida, expor o aspecto *teleológico-normativo* ou a dimensão *objetiva* constitutiva do universo ético ao qual o agir individual-comunitário se refere e no qual estão presentes tanto o indivíduo como a comunidade. A primeira parte será dedicada ao estudo da *praxis ética* em sua *essência*, em suas dimensões constitutivas. Ela permanece por conseguinte, do ponto de vista *lógico*, num plano *abstrato*. A efetiva realização da *praxis* se dá na *vida ética* concreta, como continuidade dos atos que se estruturam em *hábitos* ou *virtudes* especificamente distintas segundo a distinção de seus *objetos*, ou seja, dos fins e valores aos quais o ato se ordena.

---

16. A Ética como *ciência prática* dá origem à distinção entre *Ethica docens* e *Ethica utens*, ou seja, a Ética como *disciplina* a ser ensinada e a Ética como *norma* a ser seguida. Essa distinção estabelece um meio-termo entre uma concepção intelectualista e uma concepção puramente empirista da Ética.

A segunda parte tratará, portanto, da *existência ética* concreta, a saber, do exercício ordenado das *virtudes* por parte do agente ético, ou da *vida* do organismo virtuoso no indivíduo e na comunidade que é, em suma, nossa vida propriamente *humana*.

A *lógica* interna de nossa exposição obedecerá à ordem natural do discurso. O ponto de partida na exposição de cada novo tema é sempre o *universal* que, através da mediação ou determinação do *particular*, assume finalmente o *singular* na esfera de sua inteligibilidade. Na exposição do *agir ético*, o momento do *universal* conjuga de um lado o *universal* do *sujeito* — a inteligência e a liberdade em seu uso *prático* — de outro, o *universal* do *objeto* — o fim como Bem. Em se tratando do movimento *imanente* da *praxis*, a passagem ao *particular* não se dá por uma determinação *extrínseca*, mas pela autodeterminação da liberdade, tendo sido o *fim*, enquanto *transcendente* ao sujeito, nele interiorizado pela assimilação intelectual e pelo livre consentimento. Esse movimento imanente se cumpre na *singularidade* da decisão ou da livre opção pelo Bem que é, por um lado, perfeição *atual* do sujeito e, por outro, realização *atual* do *ethos*. A mesma ordenação *lógica* se verifica na exposição da *existência ética* que é sempre uma existência no *universal* da virtude autodeterminando-se na *particularidade* das situações em que o existente ético pode encontrar-se e realizando assim a sua existência *singular* como *vida no Bem*.

É extremamente importante observar que não se trata de um movimento dialético de passagem do *universal* ao *singular* pela mediação do *particular*, movido por uma necessidade simplesmente *lógica* ou *natural*. Estamos aqui diante de uma *dialética da liberdade* em sua expressão originária, que traduz a inteligibilidade intrínseca da *praxis*. Como categoria antropológica[17], a *liberdade* é uma das faces (a outra é a *inteligência*) do movimento de *identidade reflexiva* do sujeito na medida em que se abre ao acolhimento do *ser* como *Bem* ou *valor*. Nesse movimento, portanto, a liberdade, ou melhor, o *sujeito livre*, se *autodetermina* em vista de sua aceitação do *objeto*, não sendo, pois, *determinado* por nenhuma *diferença* extrínseca ou *vis ab extra*, o que seria contraditório com a própria idéia de liberdade (ver *infra*, II, Introdução).

---

17. Ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 219-225.

Vemos, assim, que nos fundamentos da estrutura conceptual da Ética estão implicadas as duas pressuposições, *metafísica* e *antropológica,* que asseguram o fundamento e a coerência do discurso ético. A primeira faz-se presente na amplitude *transcendental* (coextensiva à noção de *ser*) dos conceitos que formam o arcabouço inteligível do universo ético: Verdade, Bem, Fim, Lei. A segunda torna possível a transcrição no discurso ético das *categorias* que articulam o discurso da Antropologia Filosófica, culminando na categoria de *pessoa,* na qual se entrecruzam o *transcendental* e o *categorial.*

SINOPSE HISTÓRICA

II

ÉTICA ANTIGA

INTRODUÇÃO

NOSSA intenção nesta primeira parte não é a de apresentar, nem mesmo em resumo, uma história da Ética. Para uma informação a respeito indicamos algumas obras de referência que os interessados poderão consultar[1]. O alvo que temos em vista é o de mostrar como se constituíram, em suas intuições fundamentais, em sua es-

1. Indicações bibliográficas sobre a história da Ética: Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft* (3ª ed., 1923), 2 vols., reed. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965. — Ottmar Dittrich, *Geschichte der Ethik: die Systeme der Moral von Altertum bis zur Gegenwart*, Leipzig, Felix Meiner, 1926-1932 (4 vols. publicados, da Antiguidade ao fim da Idade Média). — V. Bourke, *History of Ethics*, New York, Doubleday Co., 1968 (tr. fr., *Histoire de la Morale*, Paris, Cerf, 1970). — J. Maritain, *La philosophie morale: examen critique des grands systèmes*, Paris, Gallimard, 1960 e ap. Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres Complètes*, vol. XI, Friburgo S.-Paris, Éd. Universitaires- Éd. Saint Paul, 1991, pp. 233-1040 (tr. br., Rio de Janeiro, Agir, 1962). — A. Macintyre, *A Short History of Ethics*, Londres, Routledge a. Kegan, 1967 (tr. esp., B. Aires, Paidós, 1970). — Nielsen Abelson, *Ethics (history of...)* ap. *Encyclopaedia of Philosophy*, III, 81-117. — J. Ritter *et al.*, *Ethik*, ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, 759-809; K.-H. Ilting, *Naturrecht und Sittlickeit; begriffgeschichtliche Studien*, pp. 115-284; Victoria Camp (org.) *Historia de la Etica* (3 vols.), Madrid, La Editorial Católica, 1992; Jean-Marc Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental: l'Éthique et la Politique de Platon à nos jours*, Montréal, Fides, 1997. Para a história da Ética por autores e escolas (como para as outras disciplinas filosóficas) o repertório bibliográfico de referência é o monumental *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, por W. Totok *et al.*, VII vols. Frankfurt M., Vittorio Klostermann, 1964-1990. Sobre a importância do ponto de vista histórico no estudo da Ética ver A. Macintyre, *A Short History of Ethics* (Bibl. geral), pp. 1-4, e J. B. Schneewind, Histoire de la philosophie morale, ap. *Dictionnaire d'Éthique et Philosophie morale*, op. cit., pp. 651-657.

trutura categorial e na construção de um corpo doutrinal coerente, os grandes sistemas que se sucedem ao longo da tradição do pensamento ético na filosofia ocidental.

Nosso propósito é, ao mesmo tempo, *histórico* e *teórico.* Ao percorrer os grandes momentos históricos do pensamento ético, desde seus inícios com Sócrates, pretendemos pôr em relevo, em primeiro lugar, a *continuidade* de uma mesma iniciativa de interrogação e reflexão que se dirige a uma das experiências fundamentais e constitutivas da vida humana — a experiência *moral* — e tenta explicá-la à luz de seu enraizamento na realidade de um fenômeno histórico-social que torna possível a convivência dos seres humanos em termos de valores e fins — o fenômeno do *ethos* ou dos *costumes.* Essa continuidade se manifesta no *fato* irrecusável de que as *mesmas questões* que estão na origem histórica da Ética alimentam a variedade de respostas que a elas vão sendo dadas na sucessão dos sistemas éticos, e no *fato* igualmente incontestável de que as grandes *categorias* que permitiram a construção dos primeiros modelos de Ética na Antiguidade permanecem em seu teor lógico fundamentalmente inalteradas até hoje, não obstante as muitas interpretações de que têm sido objeto. Basta pensar nas categorias de Bem, de Fim, de Virtude, de Justiça, de Liberdade, de Consciência moral, de Obrigação moral e outras.

Em segundo lugar, essa continuidade *temática* convida-nos a voltar nossa atenção para outro aspecto da *história* do pensamento ético que incide de maneira profunda e decisiva na própria natureza da reflexão sobre o fenômeno ético ou sobre a natureza da Ética como disciplina intelectual. Trata-se da evidência de que a continuidade dos mesmos problemas, dando origem aos mesmos invariantes conceptuais em ordem ao seu equacionamento e eventual solução, pressupõe uma *invariância* mais fundamental, qual seja a da mesma *natureza humana,* confrontada no longo fluir do tempo com questões e desafios que se dirigem às suas próprias razões de ser e de viver. Não obstante as imensas transformações nos campos social, político, cultural, científico e tecnológico experimentadas pela humanidade ocidental nesses vinte e cinco séculos que nos separam dos começos da Ética, quem poderá dizer que não são as mesmas exigências profundas de nossa *natureza* a se manifestar na interrogação socrática:

como devemos viver?; na pergunta kantiana de vinte e três séculos depois: *o que devo fazer?* e nos questionamentos éticos que percorrem em todos os sentidos esse nosso inquieto fim de milênio? As lições que se depreendem de todas as tentativas de "desconstrução" do *sujeito ético* e de conseqüente dissolução da *natureza humana*, vindas dos mais diversos horizontes ideológicos no clima da chamada pós-modernidade, e em cuja trilha o *niilismo* ético cresceu e se difundiu quase sem resistência, ensinam-nos que a reflexão ética implica, como condição *sine qua non* de possibilidade, a pressuposição de um núcleo *antropológico* infrangível sobre o qual deve apoiar-se todo o discurso sobre o agir humano, seus valores e seus fins.

Mas há uma terceira lição que nos vem da *continuidade histórica* dos grandes sistemas éticos, sem dúvida a que nos conduz mais longe na busca dos fundamentos para uma ciência do *ethos*. Trata-se de um *topos* de decisiva importância nas discussões sobre a natureza da Ética, em razão justamente de sua configuração *histórica*, não se constituindo portanto a partir de postulados *a priori* mas emergindo com nitidez incontestável do já longo e tantas vezes dramático confronto da Razão com a *prática* vivida pelas sociedades e pelos indivíduos na imensa variedade das situações e das épocas. A *história* nos coloca aqui em face de um paradoxo que o tempo e as transformações da condição humana não conseguem atenuar e, muito menos, suprimir. Esse paradoxo nos fala da incapacidade da Razão, em seu uso *imanente*, circunscrito ao domínio de uma lógica *unívoca* ou ao campo do imediatamente ou redutivamente *empírico*[2], para abranger todo o horizonte do agir ou propor uma explicação razoável de

2. Esse movimento para a transcendência além do univocamente *lógico* e do circunscritivamente *empírico* não significa, evidentemente, um desprender-se inicial da lógica dos conceitos unívocos e dos limites da experiência. O *ethos* é um fato empírico, de natureza histórico-social. O avanço e aperfeiçoamento dos procedimentos racionais e a incessante dilatação do horizonte do empírico com o progresso das ciências naturais e humanas em sua interdisciplinaridade e nos novos complexos conceptuais dela resultantes tornam justamente mais nítida e inequívoca a intencionalidade para a *transcendência* que atravessa a *praxis* humana. Os fundamentos empíricos e racionais da *praxis* são "suprassumidos", se assim se pode dizer, no movimento para a transcendência. A propósito ver as reflexões de W. Korff, Die ethische und theologische Relevanz der Humanwissenschaften, ap. *Ethik in Kontext des Glaubens* (org. D. Mieth, J. C. Pinto de Oliveira), Friburgo S/Friburgo B., Universitätsverlag — Herder, 1978, pp. 157-185.

todas as dimensões do *ethos* ou da prática ética. Sem necessidade de longas demonstrações, vemos com evidência que o itinerário da Razão na busca de um fundamento último para as *razões* do agir ético avança necessariamente além do *empírico* e mesmo do próprio *ethos* empiricamente descrito para penetrar num terreno que deve ser dito propriamente *meta-físico.* Não nos referimos aqui necessariamente a um saber metafísico formalmente constituído. O que a *história* nos mostra é que a reflexão ética, na sucessão de suas grandes épocas, vê elevar-se sempre em seu horizonte a figura de algum *absoluto* ao qual são pedidas a *justificação* e a *legitimação* definitivas das razões do agir. Mesmo quando a Ética, na tarda modernidade, pretende edificar-se toda no domínio da imanência histórica ou mundana e libertar-se de qualquer vínculo com a Metafísica no sentido clássico, preconizando um relativismo universal dos valores, a sombra do *absoluto* continua a projetar-se em seu caminho, seja ele postulado como sendo a Natureza, o próprio Sujeito como autonomia incondicionada, o polimorfo Inconsciente, a História, a Sociedade ou o Estado, esse "deus mortal", no dizer de Hobbes e de Hegel. A alternativa radical a esse necessário encontro com o *absoluto* seria a eversão de todos os valores: o fim da Ética, o *niilismo.*

O roteiro histórico que agora pretendemos seguir tem, pois, a orientá-lo uma constelação de três evidências que permanecem elevadas sobre cada passo do nosso itinerário: a *continuidade* temática e conceptual do pensamento ético das suas origens até hoje; a pressuposição do núcleo *antropológico* que sustenta essa continuidade; a intencionalidade *metafísica* que orienta o pensamento ético na busca de sua fundamentação. Além, pois, da visão *histórica,* buscamos nessa nossa sinopse dos grandes modelos do pensamento ético uma confirmação do que afirmávamos ao termo da *Introdução,* sobre a necessária conjunção entre Ética, Antropologia e Metafísica.

CAPÍTULO 1

A ÉTICA ANTIGA*

A Ética, já o sabemos, nasceu na Grécia. A conjuntura histórica que deu origem a esse novo tipo de *saber* tendo por objeto a *praxis* humana e edificando-se no terreno da Razão demonstrativa foi descrita quando estudamos a passagem do *saber ético* à *Ética* na crise da cultura grega dos séculos V e IV a.C. Dentro do complexo conjunto de fatores que concorreram para que esse tipo de resposta, fadado a marcar de modo aparentemente definitivo a civilização do Ocidente, fosse oferecido ao desafio de encontrar uma nova fundamentação ao *ethos* em crise, assumem importância decisiva certas caraterísticas originais do próprio *ethos* arcaico grego e do *saber* com que era transmitido.

* Indicações bibliográficas sobre a Ética antiga: L. Robin, *La Morale antique*, Paris, PUF, 1947. — E. Schwartz, *Ethik der Griechen*. Stuttgart, H. F. Kehrle Verlag, 1951. — A. W. H. Adkins, *Merit and Responsability: a Study in Greek Values*, Oxford Univ. Press, 1962. — W. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1948. — J. M. Rist, *Human Values: a Study in Ancient Philosophical Ethics*, Leiden, E. J. Brill, 1982. — A. Magris, *L'idea del destino nel pensiero antico*, 2 vols., Udine, del Bianco, 1985. — B. Snell, *La découverte de l'esprit* (tr. fr.), Combas, éd. de l'Éclat, 1994. — Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986. — Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1965. — Monique Canto-Sperber, *Ethique*, ap. *Le Savoir Grec* (org. J. Brunschvicg-G. Lloyd), Paris, Flammarion, 1996, pp. 133-160. — M. Vegetti, *L'Etica degli antichi*, 3ª ed., Roma — Bari, Laterza, 1994. — Erik Wolf, *Grieschisches Rechtsdenken*, Vols., I, II, III, IV, 1, IV, 2 (das origens a Platão), Frankfurt a. M. Klostermann, 1950-1970. — M. Pohlenz, *L'Uomo Greco* (tr. it.), Florença, La Nuova Italia, 1976, pp. 552-659, e os tópicos sobre Ética nos pensadores gregos em Monique Canto-Sperber (org.), *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1997.

Não obstante a intensidade do sentimento religioso dos gregos e da onipresença dos deuses e do divino envolvendo todos os aspectos da vida dos indivíduos e das cidades[1], a religião grega não se apresentava formalmente como promulgadora de leis e mandamentos morais como, por exemplo, a religião hebraica, não se constituindo portanto como fonte primeira e instância última reguladora do *ethos*. Essa distância entre crenças e costumes permitiu, sem dúvida, que as formas da nova razão científica, ao se ocupar dos problemas antropológicos[2], estendessem sem dificuldade ao domínio do *ethos* seus procedimentos analíticos e críticos. Trata-se aqui sobretudo da Lógica, da Retórica e, finalmente, da Filosofia. As origens da Ética como *ciência do ethos* estão, pois, ligadas a esse relativo espaço de independência ou de *autarqueia* dentro do qual o homem grego, desde sua primeira aparição nos poemas homéricos[3], se vê confrontado ao mesmo tempo com os deuses e seus desígnios, personificados no Destino (*moira*) inviolável, com o cego acontecer do curso da Natureza (*physis*) que o ameaça com a imprevisibilidade do acaso (*tyche*)[4], com a própria fragilidade de seus propósitos submetidos à inconstância dos desejos e das paixões[5] e, finalmente, com os costumes e as leis (*nomoi*) da comunidade que envolvem totalmente sua vida do nascimento à morte. Podemos assim compreender o significado de um dos primeiros preceitos do saber ético dos gregos, expresso no "conhece-te a ti mesmo" (*gnothi sauton*) com que Apolo recebia os devotos no portal do seu templo em Delfos e que lhes recordava a distância que separa os frágeis mortais dos deuses imortais. Na consciência dessa distância o homem se via entregue a si mesmo, posto diante da necessidade de escolher seu caminho[6], ten-

---

1. Sobre as caraterísticas gerais da religiosidade grega ver E. des Places, *La Religion Grecque: dieux, cultes, rites et sentiment religieux*, Paris, Picard, 1969, pp. 9-16.

2. Ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica*, I, pp. 28-33.

3. Ver B. Snell, La conception de l'homme chez Homère, ap. *La découverte de l'esprit*, op. cit., pp. 17-41.

4. Ver o capítulo sobre a *Heimarméne* (destino) em A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, Gabalda, 1932, pp. 101-105.

5. Sobre esse aspecto da experiência ética dos gregos ver Jean Frère, *Les Grecs et le désir de l'être*, Paris, Belles Lettres, 1981 e Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, op. cit., passim.

6. Sobre o símbolo do "caminho" ver B. Snell, *La découverte de l'esprit*, op. cit., pp. 315-331. A esse símbolo pode ser associado o *topos* das três vidas, sobre o qual

do a guiá-lo apenas a luz do saber ético que a tradição do *ethos* lhe confiava. Fazer proceder essa luz do foco da Razão demonstrativa, eis uma das tarefas fundamentais que a Ética antiga se propõe desde Sócrates, fazendo do *topos* do "conhece-te a ti mesmo", transposto ao plano de uma inquisição racional à maneira socrática, seu tema constante, no qual é permitido ver uma primeira figura da "consciência moral".

No entanto, o "conhece-te a ti mesmo" não era apenas uma injunção formal, a modo de um imperativo categórico. Na experiência de sua frágil condição de ser efêmero e falível, o homem grego tinha diante de si como *metron* e padrão um conjunto de atributos e fins que mediam a qualidade de excelência da *praxis* e desenhavam o perfil do "varão bom" (*kaloskagathos*) segundo o ideal ético-político da tradição. O primeiro desses *fins*, do qual procedia justamente o predicado fundamental do *agir* e do *sujeito* éticos, era o Bem (*to agathon*), cuja causalidade final, exercendo-se sobre o agir, conferia ao sujeito a qualidade ética fundamental do "ser bom" (*ho agathos*). Toda a Ética antiga será uma ética do *Bem* e sobre essa categoria, diversamente interpretada, se construirão seus grandes sistemas. Nos fins do século V o termo *agathon*, depois de percorrer uma ampla gama de significações, designando sempre alguma forma de excelência, fixa-se predominantemente em sua significação ética com a qual será definitivamente consagrado por Platão[7].

A intencionalidade profunda do agir orientado para o Bem implica justamente a *autarqueia* do sujeito ético, colocado em face da imprescritível tarefa de *realizar* o Bem na própria vida, como tarefa que só a ele pertence dentro do âmbito de "cumprir o que é seu" (*ta eautou prattein*). Na mais primitiva trama conceptual do saber ético dos gregos delineia-se, a partir dessa preeminência do Bem, a *aporia* que irá estar presente em todo o desenvolvimento da Ética antiga: por um lado a realização do Bem, sendo tarefa do homem, é, antes de tudo, obra de sua faculdade específica, a *razão* (*logos*). O homem bom há de ser o homem *sábio*. Por outro lado, os fatores e

---

ver A. J. Festugière, Les trois vies, ap. *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, pp. 117-156.

7. A mesma evolução se observa no latim *bonus (a, um)*, no sentido geral de excelente, capaz, dotado das qualidades adequadas.

condições que intervêm na realização do Bem escapam, em grande parte, ao domínio da razão e da capacidade humanas, comprometendo seriamente a *autárqueia* do homem bom, que se vê às voltas com a "fragilidade da bondade"[8]. Esse o fundo trágico que acompanha a experiência moral dos gregos e que será transmitido à nascente Ética, impondo-lhe o problema de uma formação pedagógica e ascética em ordem à aquisição da virtude. A concepção do Bem e do dinamismo da *praxis* orientada para o Bem explica igualmente em parte o fato de a tradição ética grega não conhecer a noção de *pecado* tal como foi transmitida pela tradição bíblico-cristã. Sendo o agente ético responsável em última instância diante de si mesmo ou da própria razão e não diante de um Deus pessoal a quem deva fidelidade e obediência[9], a falta ética é pensada sobretudo como sem-razão ou insensatez (*aphrosyne, agnoia, paranoia, hybris*), e sua cura, como ensinarão enfaticamente Sócrates e Platão[10], deve provir da posse da sabedoria. A noção de falta ritual e "impureza" introduzida mais tarde no contexto do culto de mistérios e do orfismo não desempenhará nenhum papel relevante no desenvolvimento da Ética[11].

Em torno da categoria primeira de *Bem* organiza-se, pois, o conjunto dos valores fundamentais do saber ético dos gregos, que a Ética herdará e no qual deverá introduzir a ordem das razões. A categoria de *Bem* apresenta estruturalmente uma dupla face: o bem *em si* e o bem no *indivíduo* ou na *cidade*, uma face *objetiva* e uma face *subjetiva* do Bem. Essas duas faces do Bem receberão desde o início seu perfil conceptual próprio: *em si* o Bem (*agathon*) é o Fim último, a que todo ser tende (Aristóteles); no indivíduo o Bem é *areté*, termo impropriamente traduzido por "virtude"; na cidade o Bem é *nomos* ou "lei". *Areté* e *agathon* são vocábulos que passam a fazer parte da

---

8. Ver o capítulo primeiro de Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, op. cit., pp. 1-21.

9. Ver J. M. Rist, *Human Values*, op. cit., pp. 6-10.

10. Ver Platão, *Górgias*, 507 a 7; *Protágoras*, 333 b 1; *Fedon*, 47 b 5; *Leis*, III, 696 b 11.

11. Sobre a noção de "pecado" na religião grega ver U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen* (reed.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, II, pp. 115-120; E. des Places, *La Religion Grecque*, op. cit., pp. 289-300; R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la filosofia antigua*, Buenos Aires, Imán, 1955, pp. 338-390 (tr. br., São Paulo, Mestre Jou, 1968).

linguagem ética a partir de uma significação originariamente física[12]. *Areté* designa primeiramente a excelência das qualidades físicas que concorrem para a perfeição de um ser, segundo sua natureza específica. No plano moral, a *areté* do ser humano exprime a perfeição de seu agir, segundo o predicado que lhe é próprio e só a ele convém. Para os gregos esse predicado é o sábio uso da razão, o exercício da *phronesis,* da sabedoria. Ora, a perfeição é o *bem* no indivíduo enquanto *sujeito ético,* e esse bem lhe advém do exercício da *areté* pela conformidade com o Bem objetivo sob a norma da sabedoria.

Concretamente, o Bem objetivo é o *nomos,* a lei que rege a vida dos indivíduos na cidade. O saber ético dos gregos recebe sua forma inconfundível, que antecede imediatamente a criação da Ética, com o advento do regime democrático e a instituição da *polis* — corpo das leis e comunidade dos cidadãos que formam a *politeia* propriamente dita[13]. A invenção do *nomos* como codificação dos costumes pode ser considerada um evento decisivo na formação do saber ético grego e um passo igualmente decisivo no caminho que conduzirá à Ética[14]. Com efeito, a homologia entre a lei da cidade e a lei do *kosmos*[15], campo privilegiado de exercício da razão demonstrativa, constituiu sem dúvida um estímulo poderoso para a introdução dos procedimentos racionais na formulação da ordem da cidade e para dotar o *nomos* dos atributos deontológicos que serão celebrados por Sócrates no diálogo platônico *Críton.*

Ora, o encontro entre a *arete* e o *nomos,* se o pensarmos do ponto de vista da lógica do *ethos,* se dá no conceito de *justiça*

12. Há uma ampla bibliografia sobre a noção de *arete.* Ver uma síntese das significações desse termo-chave em G. Reale, *Historia da Filosofia Antiga* (tr. br.), São Paulo, Loyola, 1995, V, pp. 29-30; Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque,* II, 1, op. cit., pp. 101-106.

13. Sobre o conceito de *politeia* ver J. Bordas, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote,* Paris, Belles Lettres, 1982.

14. Sobre a noção de *nomos* ver J. de Romilly, *La Loi dans la pensée grecque,* Paris, Belles Lettres, 1971 e a obra de referência de Marcello Gigante, *Nomos Basileus* (reed.), Nápoles, Bibliopolis, 1993.

15. Ver o estudo fundamental de W. Jaeger, Praise of Law: the Origins of Law Philosophy and the Greeks, *Scripta minora,* Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, II, pp. 319-351.

(*dikaiosyne*) e, de modo concreto, no "varão justo" (*aner dikaios*)[16]. A noção de *justiça* conhece uma longa e complexa evolução na cultura arcaica e na cultura clássica gregas, desde sua primeira aparição nos poemas homéricos até sua definitiva instalação conceptual no centro da Ética e da Política em Platão[17]. A experiência da vida na cidade democrática, tal como aparece por exemplo na lírica de Sólon, o legislador de Atenas, conduz à afirmação dos predicados da *justiça*, que conotam inequivocamente sua essência *ética*: a igualdade perante o *nomos* (*isonomia*) que aponta, de um lado, para a *universalidade* da norma ética e, de outro, para a *singularidade* do sujeito do *nomos*, partícipe da *justiça*; a eqüidade (*eunomia*) que exprime a *proporcionalidade* na participação da *justiça* segundo o *direito* (*dikaion, jus*) que compete a cada um: *unicuique suum*[18]. A *justiça* como *virtude* (*dikaiosyne*) e o *justo* (*dikaion*) como predicado do objeto da justiça exprimem assim as duas faces da causalidade do Bem sobre o *ethos* e sobre a *praxis* ética. A ética platônica dará primazia à justiça enquanto totalmente submetida à causalidade da Idéia do Bem (*República*, VI), ao passo que a ética aristotélica estabelecerá a primazia da justiça como primeira das virtudes éticas (*Ét. Nic.*, V). É verdade que, na sucessão histórica, a justiça, personificada como figura divina (*Dike*), recebe uma ênfase ética anteriormente ao *nomos*, pois a vemos celebrada por Hesíodo e colocada sob a proteção da mão vingadora de Zeus[19]. Ela aparece em oposição à "justiça do punho" (*dike en chersi*), fruto da *hybris*[20], e assim se forma o par antitético "justiça-violência" (*dike-bia*) que constituirá um *topos* clássico da futura reflexão ética.

Essas quatro categorias — *Bem* ou *Fim, Virtude, Lei, Justiça* — constituem a estrutura conceptual básica da Ética antiga que os grandes sistemas organizarão de acordo com as experiências éticas

16. Ver H. C. Lima Vaz, Ética e Justiça: filosofia do agir humano, *Síntese* 75 (1966): 437-454 (aqui, 444-446).

17. O desenvolvimento da noção de *justiça* foi estudado por Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice: from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.

18. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 47-51. Sobre a *eunomia* ver W. Jaeger, Solons Eunomie, *Scripta minora*, op. cit., II, pp. 314-337 e M. Gigante, *Nomos Basileus*, op. cit., pp. 38-43.

19. Ver M. Gigante, op. cit., pp. 17-24.

20. Id., ibid., pp. 24-26.

fundamentais que estão em sua origem. Essas experiências dizem respeito, afinal, à forma primeira e determinante de "vida no bem" ou seja, da vida plenamente realizada ou feliz (*eudaimonia, vita beata*) para o ser humano, vida que procede de uma reta concepção do próprio bem como Bem supremo e Fim último. A Ética antiga terá, por conseguinte, em todos os seus grandes modelos, uma feição *eudaimonista* e *teleológica*[21]. Podemos dizer que esses traços distintivos, juntamente com as grandes categorias que os compõem, constituem o núcleo permanente da *continuidade* histórica da Ética ocidental. Esse núcleo, por sua vez, pressupõe, de um lado, a identidade da *natureza humana* na variedade das suas situações, interrogações e problemas nas vicissitudes dos tempos e, de outro, mostra a intencionalidade profunda do agir humano voltada constitutivamente para o horizonte transcendente do Bem.

Resta-nos, pois, delinear, em seus traços mais caraterísticos, os grandes modelos éticos que nos oferece o pensamento antigo.

21. Ver o capítulo introdutório, já anteriormente mencionado, de R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, op. cit., pp. 16-61. O *eudaimonismo* antigo, fundado na objetividade do Bem, não deve, no entanto, ser confundido com o *eudaimonismo* moderno, fundado no *sentimento* da felicidade.

CAPÍTULO 2

ÉTICA SOCRÁTICO-PLATÔNICA

Ao iniciar nossa apresentação desses grandes modelos por Sócrates e Platão, não devemos nos esquecer da rica tradição filosófica da qual eles se constituíram herdeiros privilegiados. Além do *saber ético*, cujas caraterísticas originais acabamos de evocar a modo de introdução, o *pensamento ético* já suficientemente explicitado encontrou nos últimos tempos da filosofia pré-socrática poderosas expressões sobretudo na obra de Heráclito e Demócrito[1], e alcançou uma avançada instrumentação lógica na crítica dos Sofistas à moral tradicional[2], cuja influência foi decisiva na gênese do pensamento ético socrático-platônico. No entanto, uma reconstituição dessa pré-história da Ética, dado o caráter fragmentário das fontes, exigiria uma pesquisa especializada, que estaria fora de nosso propósito.

Separar, na formação do corpo doutrinal conhecido como *platonismo*, o que é de Platão e o que é de Sócrates não é tarefa fácil para o historiador. No que diz respeito à Ética podemos, pelo menos, assinalar alguns temas e problemas que podem ser atribuídos, com grande probabilidade, ao ensinamento socrático. É deles que parte o surto especulativo cuja marca platônica é indiscutível. Deve-

1. Uma seleção bibliográfica sobre Heráclito e Demócrito encontra-se em G. Reale, *História da Filosofia Antiga*, op. cit., V, pp. 390-391 (Heráclito) e 340 (Demócrito). Sobre o conceito de *nomos* em Heráclito ver M. Gigante, *Nomos Basileus*, op. cit., pp. 50-51.

2. Uma síntese autorizada sobre o movimento sofístico é a de J. de Romilly, *Les grandes Sophistes dans l'Athènes de Péricles*, Paris, Le Fallois, 1988.

-se levar em conta, além disso, que Platão não foi o único herdeiro de Sócrates, embora inegavelmente o maior. Os chamados "socráticos menores"[3], de cuja obra nos chegaram igualmente apenas fragmentos[4], deixaram um legado de doutrinas éticas colocadas sob o patrocínio de Sócrates. Essas doutrinas exerceram prolongada influência na Antiguidade. Mas nenhum de seus autores propôs um sistema ético comparável em amplitude e profundidade ao dos grandes modelos.

As fontes de que dispomos para reconstituir o conteúdo do ensinamento ético de Sócrates (que, como é sabido, nada escreveu) limitam-se à tradição da Academia platônica, ou seja, a Platão mesmo, a testemunha maior, e, em medida bem menor, a Aristóteles; ao historiador e escritor ático Xenofonte, cujos "Fatos memoráveis sobre Sócrates" (*Memorabilia Socratis*) nos traçam o perfil de um Sócrates moralista, sensivelmente diverso do Sócrates platônico; e o comediógrafo ateniense Aristófanes, que ironizou o Sócrates educador e pretenso sofista[5]. Numa perspectiva de história das idéias éticas devemos, sem dúvida, dar primazia ao Sócrates platônico, pois foi este que Aristóteles reconheceu como iniciador da Ética[6], título recebido por Diógenes Laércio e confirmado por Hegel[7], e é deste que procede a grande corrente da Ética ocidental.

O ensinamento ético de Sócrates[8], transmitido sobretudo pelos primeiros Diálogos de Platão, conhecidos justamente por "socráticos"

---

3. Ver nota 17, *supra*, p. 20.

4. Todos os fragmentos e testemunhos sobre Sócrates e os Socráticos na Antiguidade, menos Platão, encontram-se reunidos por Gabriele Giannantoni em sua obra monumental, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols., Nápoles, Bibliopolis, 1990. Uma seleção em italiano pelo mesmo A. e diversos tradutores: *Socrate: Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Bari, Laterza, 1971.

5. Sobre Sócrates e Aristófanes ver Leo Strauss, *Socrate et Aristophane* (tr. fr.), Cambas, éd. de l'Éclat, 1993, e a elucidativa apresentação do tradutor Olivier Sedeyn, pp. VII-LXVII.

6. As referências aristotélicas a Sócrates estão em G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, op. cit., pp. 21-33; Th. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, Belles Lettres, 1942.

7. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 18, p. 445).

8. Indicações bibliográficas sobre Sócrates e sua mensagem ética: W. C. K. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, op. cit., III, pp. 430-473; G. Reale, *História da*

(eles constituem o único modelo completo que nos resta dos chamados *sokratikoi logoi*), apresenta duas caraterísticas fundamentais, uma *metodológica* outra *temática*. A primeira, presente na forma dialógica, estilizada magistralmente por Platão, mostra-nos a formação da doutrina socrática sendo conduzida por meio de uma permanente inquisição (*zetesis*), avançando por perguntas e respostas, tendo por alvo a forma lógica que Aristóteles denominará *definição* (*horismos*), mas detendo-se diante das *aporias* ou encruzilhadas do discurso que a discussão faz surgir. A segunda, na qual se manifesta propriamente a originalidade do ensinamento socrático, é formada pelos temas específicos que a tradição reconhecerá como aqueles que compõem para a história a figura do Sócrates moralista e de sua doutrina. Esses temas são o tema do *homem interior* (*psychê*), o tema da *verdadeira sabedoria* (*sophrosyne*) e o tema da *virtude* (*arete*). O tema do *homem interior* ou da "alma" (*psyche*) no sentido especificamente socrático, e que assinala uma profunda revolução no curso do pensamento antropológico grego[9], constitui o motivo dominante da interpelação dirigida por Sócrates aos cidadãos de Atenas, tendo em vista mostrar-lhes que o verdadeiro valor do homem reside no único *bem* inatingível pela inconstância da fortuna, a incerteza do futuro, a precariedade do sucesso, as vicissitudes da vida: o bem da *alma*. Eis a lição transmitida de modo exemplar, entre outros, pelo diálogo *Primeiro Alcibíades*, que se tornou, sobretudo na tarda Antiguidade, um breviário de vida interior. No tema da *psyche* socrática, vemos

---

Filosofia antiga, op. cit., I, pp. 254-276 (bibl., V, pp. 535-539); A. J. Festugière, *Socrate* (col. *Les grands Coeurs*), Paris, Flammarion, 1934; R. Guardini, *La mort de Socrate* (tr. P. Ricoeur), Paris, Seuil, 1956; A. Tovar, *Vida de Sócrates*, 2ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1953; W. Jaeger, *Paideia*, liv. III, c. 1; A. E. Taylor, *Socrates*, Londres, Peter Davies, 1932; F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Roma-Bari, Laterza, 3ª ed., 1978; A. Patzer (ed.) *Der historische Sokrates* (Wege der Forschung, 585), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987 (seleção de artigos representativos da pesquisa sobre Sócrates; bibliografia pp. 453-461); G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (ampla bibliogr.), Cambridge University Press, 1992 (tr. fr. Paris, Aubier, 1994); Monique Canto-Sperber, Socrate, ap. *Le Savoir grec*, op. cit., pp. 807-824; Francis Wolf, Socrate et les Socratiques, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, op. cit., pp. 1426-1433; G. Vlastos, Socrate et son influence, ap. M. Canto-Sperber, *Philosophie grecque*, op. cit., pp. 123-185; Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., I, pp. 139-140.

9. Ver *Antropologia Filosófica*, op. cit., I, pp. 33-35.

lançado assim o pressuposto *antropológico* que acompanhará doravante, na variedade das mais diversas concepções do homem, a história da Ética. Ora, o cuidado do *homem interior* exige, antes de mais nada, o *conhecimento de si mesmo,* ou seja, o exercício de uma razão voltada prioritariamente para o próprio homem e para as "coisas humanas" (*ta anthropina*). Daí a caracterização ciceroniana de Sócrates como filósofo na cidade. Segundo um testemunho de Aristóteles conservado por Plutarco[10], Sócrates dava início à sua inquisição ética pelo "conhece-te a ti mesmo" (*gnothi sauton*). Sem essa catarse preliminar, destinada a desfazer a falsa imagem que cada um constrói de si mesmo ou a evidenciar a própria ignorância a respeito do que mais importa para a vida que é saber *como devemos viver,* a busca da definição da *virtude* não poderia ter lugar[11]. O reconhecimento da ignorância sobre si mesmo torna-se uma "douta ignorância"[12], a sabedoria verdadeira, e é essa ignorância que constitui, paradoxalmente, o primeiro momento da ciência socrática e torna possível o aprendizado da verdadeira *arete.* A aquisição da virtude pelo uso da razão, ou sua ensinabilidade (*ei arete didakton*), tema central da discussão com os Sofistas (*Protágoras, Menon*), que não ultrapassa o nível aporético dos primeiros diálogos, será por sua vez um dos pontos de partida da reflexão ética de Platão.

Eis os três temas fundamentais do ensinamento ético de Sócrates, tal como o podemos reconstituir a partir das fontes que nos ficaram. Eles se entrelaçam na doutrina que a historiografia usual consagrou como sendo a marca distintiva da ética socrática: a doutrina da *virtude-ciência*[13]. Recebida por Platão e criticada por Aristóteles, ela passou a caracterizar o chamado intelectualismo moral de Sócrates, conhecido por suas conseqüências aparentemente paradoxais: o homem sábio é necessariamente bom, e o homem malvado

---

10. Plutarco, *Moralia,* 1118 c (*Aristotelis fragmenta selecta,* Ross, p. 73).

11. A profunda e decisiva influência do *topos "conhece-te a ti mesmo"* e sua continuidade na ética e na espiritualidade antigas foram estudas por P. Courcelle, *Le "connais-toi toi-même" de Socrate à Saint Bernard,* 3 vols., Paris, Les Études Augustiniennes, 1974. Ver igualmente G. Müller, Das sokratische Wissen des Nichtwissens in den platonischen Dialogen, ap. *Platonische Studien* (ed. G. Graeser/ D. Manee), Heidelberg, Carl Winter, 1986, pp. 7-33.

12. Platão, *Apol. Socr.,* 20 c 3-23 c 1.

13. Ver W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy,* op. cit., III, pp. 460-462.

é necessariamente ignorante, o sábio nunca faz o mal voluntariamente e somente o homem virtuoso é verdadeiramente feliz[14]. Aristóteles criticou justamente a pura e simples identificação da virtude com o saber. Mas é necessário levar em conta a natureza original do saber socrático e suas correspondências na linguagem ordinária da época[15]. Seja como for, e como reconhece o próprio Aristóteles, a doutrina da *virtude-ciência* — que supõe, notemos, resolvido o problema da aquisição da virtude pelo sábio — ao estabelecer a necessidade do uso da razão para a prática da virtude, inaugura a história da Ética como *ciência do ethos*, e essa será a marca indelével de sua origem socrática.

Entre tantos herdeiros presuntivos, Platão emerge sem dúvida como o grande continuador do ensinamento ético de Sócrates, e a ele devemos o essencial de tudo o que sabemos sobre a doutrina do sábio ateniense. No entanto, o gênio de Platão eleva a herança de Sócrates a uma altitude especulativa com a qual o mestre provavelmente jamais sonhara. Platão, como é notório, não dedicou nenhum de seus diálogos à Ética como tal, disciplina que só foi definida na sua especificidade a partir da Primeira Academia e de Aristóteles, conquanto os temas éticos sejam os temas dominantes dos primeiros diálogos e dos diálogos ditos da maturidade[16]. Mas é permitido afir-

---

14. Id., ibid., p. 450, n. 2.

15. Sobre esse último paradoxo ver a discussão de G. Vlastos, *Socrates, Moral Philosopher and Ironist*, op. cit., pp. 200-232. Sobre os avanços recentes da questão socrática, ver Livio Rossetti, Neueste Entwicklungen in der sokratischen Frage, ap. *Der historische Sokrates*, op. cit., pp. 391-433.

16. Indicações bibliográficas sobre a Ética platônica. Uma bibliografia selecionada sobre Platão encontra-se em G. Reale, *História da Filosofia antiga*, op. cit., V, pp. 470-484 e em F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Bari, Laterza, 1978, pp. 281-307; P. Lachièze-Rey, *Les idées morales, politiques et sociales de Platon*, Paris, Boivin, 1938; A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 2ª ed., 1950; J. Gould, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge University Press, 1955; T. Irwin, *Plato's Moral Theory: the Early and Middle Dialogues*, Oxford, Clarendon Press, 1977; J. Vives, *Génesis y evolución de la Ética platonica*, Madrid, Gredos, 1970; H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, Carl Winter, 1959; E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, tr. it. p. II, vol. III, t. 2, org. de M. Isnardi Parente, Florença, La Nuova Italia, 1974, pp. 507-556, com as preciosas notas de M. Isnardi Parente; L. Robin, *Platon*, nouv. éd., Paris, PUF, 1968, pp. 184-236; Monique Canto-Sperber, Platon, *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie morale*, op. cit., pp. 1146-

mar que todo o pensamento platônico, desde os imensos horizontes que abrange, retorna sempre à questão socrática, reproposta solenemente a Trasímaco no diálogo que a tradição colocou como prólogo da *República*: investigar no *logos* como *devemos* viver[17].

A idéia diretriz do pensamento ético de Platão, na qual se entrecruzam a significação ética e a significação metafísica, é a idéia de *ordem* (*taxis*)[18]. É ela que permite a unificação, sob a égide da teoria das Idéias, da Ética, da Política e da Cosmologia, assegurando a justa medida da *arete* ao indivíduo e à cidade e guiando o Demiurgo na construção de um *kosmos* harmonioso. A idéia da *ordem* exprime essencialmente uma proporção (*analogia*) que une elementos e seres diversos no mais belo dos laços[19] e será, portanto, uma relação analógica que Platão irá estabelecer entre as partes da alma e suas virtudes, entre a alma e a cidade e entre a alma e o mundo[20]. O problema do *ethos* e da *praxis*, transposto ao plano do *logos* filosófico e de suas exigências, mostra-se assim solidário com uma concepção da realidade total — propriamente com uma doutrina do ser verdadeiramente tal, que Platão denomina *ontos on*, ou com uma ontologia das Idéias — e é essa solidariedade entre o Bem e o Ser que permite a Platão propor o primeiro grande modelo ético da história.

As categorias do saber ético dos gregos que vimos reinterpretadas por Sócrates — a sabedoria, a virtude, a lei, a justiça — e aquelas propriamente socráticas — a alma, a virtude como ciência — se reencontrarão na ética platônica dentro da vasta perspectiva de uma metafísica da *ordem*. Visto que Platão não nos deixou uma Ética em forma sistemática, vários são os roteiros possíveis para uma exposição de seu pensamento nesse campo. Entre eles pode-

---

-1156; Id., Platon: la philosophie morale, ap. *Philosophie grecque*, op. cit., pp. 253-272; Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., I, pp. 165-167.

17. *Rep.*, I, 352 d 6-7; ver Léon Robin, *Platon*, op. cit., pp. 184-185.

18. Anunciada na solene advertência de Sócrates a Cálicles, *Górgias*, 507 e 7-508 a 8; ver *Timeu*, 30 a 4-6. O estudo clássico a respeito é o de J. H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, op. cit.; ver também L. Robin, *Platon*, op. cit., p. 196.

19. *desmon kallistos...analogia*, *Timeu*, 31 c 2-4 (ver *Leis*, IV, 715 e; VI, 756 e).

20. P. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Boivin, 1948 , pp. 198-214 (sobre a analogia no domínio ético); Karl Barthlein, *Der Analogiebegriff bei den grieschichen Mathematikern und bei Platon*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1996.

mos optar por aquele que parte do pressuposto socrático da unidade da *arete* e da razão, e do problema fundamental que se levanta imediatamente no encontro dos dois conceitos: o problema da conciliação entre a *liberdade* e a *necessidade*: a liberdade como essencial à virtude e a necessidade como predicado da razão. Embora não apareça explicitamente formulado nos Diálogos, esse problema subjaz à concepção da Ética platônica como *ciência* que deverá integrar a *virtude* na sua ordem de razões, conforme o ensinamento de Sócrates[21].

Como é sabido, os filósofos gregos não desenvolveram uma teoria da liberdade tal como a propuseram os filósofos modernos sob a influência das discussões teológicas em torno do tema "graça e livre-arbítrio". Mas a experiência da liberdade aparece profundamente integrada à formação da cultura grega[22], presente de modo determinante no desenvolvimento do saber ético e nas origens da Ética[23], crescendo sobretudo no terreno onde se dá o temeroso confronto entre o agir humano e o Destino e no campo político onde a liberdade do cidadão (*eleutheria*) se exprime sobretudo na liberdade de expressão (*parrhesia*) e no direito de participação nas assembléias, essenciais à *politeia* democrática. Mostrando-se, pois, a liberdade historicamente como constitutiva da *praxis* do homem grego, sua transposição ao plano da reflexão ética segundo a versão socrática faz surgir necessariamente o problema da compatibilidade lógica a se estabelecer entre essas duas proposições: ninguém é virtuoso sem ser *livre* e ninguém é virtuoso sem ser *sábio*. Como o virtuoso, ou o homem bom e justo, sendo sábio, pode ser livre? Não é excessivo dizer que toda a Ética antiga irá girar em torno dessa questão, enraizada profundamente no âmago da tradição cultural dos gregos, e que receberá na Ética platônica uma primeira e, sob certo aspecto, definitiva resposta.

---

21. Ver J. Stenzel, Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus, ap. *Kleine Schriften zur grieschichen Philosophie*, Darmstadt, H. Gentner, 1957, pp. 171-187; J. Moreau, *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939, pp. 118-253.

22. Ver Max Pohlenz, *La Liberté grecque: nature et évolution d'un idéal de vie* (tr. fr.), Paris, Payot, 1956; Jacqueline de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Le Fallois, 1989, sobretudo a 2ª parte, pp. 97-168.

23. Ver nota 8, Cap. 3. Do saber ético à Ética.

Não iremos encontrar essa resposta formulada de modo pontual em alguma passagem dos Diálogos. Ela está presente na articulação das grandes categorias que constituem o corpo doutrinal do pensamento ético de Platão, presente em todos os seus Diálogos. Como vimos, essa articulação se faz em torno da idéia diretriz da *ordem* que rege a realidade total — o domínio do Ser — e na qual, portanto, se inserem igualmente a *praxis* humana e seus predicados éticos da *liberdade* e da *sabedoria*. Ora, estruturalmente, *ordem* significa, como também já vimos, *proporção* ou *analogia*. Tanto a idéia da *liberdade* quanto a idéia da *sabedoria* deverão definir-se segundo alguma *proporção* e serão os termos dessa proporção ou *analogia*, retamente definidos, que irão mostrar a compatibilidade e mesmo a *identidade na diferença* das duas idéias.

A ocasião propícia que se apresentou a Platão para levar a termo explicitamente e, podemos dizer, transpor ordenadamente a um terreno que bem podemos denominar *metafísico* a herança socrática e a lançar nesse terreno os fundamentos *ontológicos* da Ética foi a discussão sobre a *justiça* (*dikaiosyne*), conservada no diálogo *República*[24]. Escrito provavelmente entre 380 e 370, em plena maturidade do gênio platônico, esse diálogo, depois das *Leis* (12 livros) o mais longo texto (10 livros) que Platão nos deixou, pode ser considerado o documento de fundação da Ética ocidental e, em certo sentido, a

24. Indicação bibliográfica sobre a *República*. O leitor de língua portuguesa dispõe de uma excelente tradução: Platão, *República*, tr. de Maria Helena Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 5ª ed., 1987, com sucinta introdução e uma bibliografia selecionada. Os comentários clássicos estão relacionados na bibliografia de Rocha Pereira. Entre os comentários mais recentes destacam-se os de N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford, at the Clarendon Press, 1951; R. C. Cross-A. D. Wozley, *Plato's Republic: a Philosophical Commentary*, Londres, Macmillan, 1964; Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, 1981 (tr. fr. Paris, PUF, 1984), por vezes excessivamente crítico. Outros estudos: W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., IV, pp. 434-561; T. Borsche, Die Notwendigkeit der Ideen: Politeia, ap. *Platon: seine Dialogen in der Sicht neuere Forschungen* (ed. Th. Kobusch/B. Mojsich), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, pp. 96-114; J. F. M. Arends, *Die Einheit der Polis: eine Studie über Platons Staat* (Mnemosyne, suppl., 106), Leiden, Brill, 1988. A bibliografia recente de língua inglesa encontra-se em R. Kraut (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992, pp. 514-516; Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., I, pp. 193-197.

carta dos grandes roteiros que o pensamento ético deverá seguir ao longo da história. Com efeito, ao buscar a definição verdadeira da *justiça*, um dos valores centrais da tradição grega do saber ético, para contrapô-la às definições vulgares de Polemarco, à concepção sofística de Trasímaco (liv. I) e à suposta opinião da maioria lembrada por Glauco (liv. II, início), Platão é levado a ampliar a discussão, de sorte a desenhar uma visão grandiosa da *ordem* na cidade e no indivíduo, unidas pelos laços da *analogia* (liv. IV, 434 d 2 — 445 e 4), para nelas descobrir o lugar — e a definição — da justiça *política* e da justiça na *alma*[25].

Ora, o conhecimento da *ordem* implica o conhecimento do *Bem*, do qual deriva, e o conhecimento das *realidades* a serem ordenadas: realidades estruturalmente complexas nas quais o *bem* deverá residir justamente na unidade ordenada das partes e o *mal* na multiplicidade desordenada. A *ordem* irá assegurar assim a unidade das partes na constituição do *todo*, consistindo, pois, a ordem em cumprir cada uma das partes o que lhe é próprio (*ta eautou prattein*), de sorte que no *todo* assim ordenado possa transluzir a presença do *Bem*. A experiência mostra, por outro lado, que o lugar antropológico da *justiça* é a *praxis* individual e social. Na *praxis* que procede da *ordem* reinante no indivíduo e na cidade, a *justiça* estará pois necessariamente presente. Por sua vez, no *todo* individual e social devidamente ordenado resplandecerá sua excelência ou *areté*, em uma palavra, seu *bem*, estruturado segundo a ordem das partes e obedecendo, portanto, à regência da *justiça*, *arete* ordenadora por definição. Tal a ordem das razões que guia o discurso platônico na *República* e na qual está delineado o primeiro modelo de pensamento ético que a história nos oferece.

Para a execução desse grande desenho, Platão tem diante de si três tarefas teóricas: a) A primeira de *filosofia política*, ou seja, a descrição de uma *polis* que seja a imagem d*a polis* ideal, constituída, portanto, segundo as exigências da razão, na qual a *ordem* possa reinar e a *arete* política florescer. b) A segunda *antropológica*, conduzida a partir da primeira segundo o princípio da *analogia* (*Rep.*, II, 368 e 2- 369 b 4), deve mostrar como se reflete na estrutura da alma

25. Ver J. H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, op. cit., pp. 42-145.

individual a *ordem* da cidade justa, de sorte que a *arete* do indivíduo, cidadão da cidade justa, tenha igualmente como norma ordenadora a virtude da *justiça*. c) A terceira, finalmente, desdobra-se em dois planos: um propriamente *ontológico*[26], que deve inquirir acerca do fundamento último da *justiça*, a Idéia do Bem; outro *gnosiológico*, que deve descrever o caminho do conhecimento que leva à Idéia do Bem. O cumprimento dessas três tarefas teóricas, que se prolonga do livro II ao livro VII, com profusa riqueza de pormenores no diálogo de Sócrates com os dois irmãos de Platão, Glauco e Adimanto, com extraordinária densidade de pensamento e com fulgurante beleza literária, constitui, de fato, a viga mestra doutrinal do edifício da *República* e de toda a mensagem ética de Platão. Sendo a *praxis* virtuosa ou a *praxis* segundo o *bem*, o objeto próprio do *saber ético* e, por conseguinte, da Ética que é seu sucedâneo em termos de razão demonstrativa, temos aí uma *antropologia* da *praxis* individual e política, uma *teleologia* da *praxis* como *ontologia* do Bem e uma *epistemologia* da ciência do Bem, primeira antecipação do que será a *ciência prática* de Aristóteles. Por outro lado, se aceitarmos que a *praxis* virtuosa é, por excelência, uma *praxis* livre, a filosofia da *praxis* na perspectiva ética que assegure sua estrutura e seus fundamentos segundo a *razão*, será necessariamente uma filosofia da *liberdade*: tal nos aparece, não obstante certos lugares comuns historiográficos, a ética platônica na *República*.

Eis uma ordem de leitura dos livros centrais da *República* que nos permite acompanhar o itinerário da Razão na consecução da ciência do Bem como forma *ética* da existência: a *polis* ideal, macromodelo ético (liv. II-IV) —> a estrutura da alma segundo a analogia com a *polis*: pluralidade e desordem das partes (injustiça), ordenação e unidade delas sob a norma ideal da justiça (liv. IV) —> os modelos éticos individuais: 1. os Guardiães da cidade, sua educação e função (liv. III-V); 2. o Filósofo, supremo modelo ético: filosofia e poder político (liv. V-VI) —> a Idéia do Bem, objeto supremo da contemplação do filósofo (liv. VI) —> os caminhos para o conhecimento do Bem ou a educação do filósofo: 1. as ciências 2. a dialética (liv. VI-VII).

---

26. No sentido em que esse termo moderno é empregado por G. Picht, *Die Fundamente der grieschischen Ontologie* [ver *Síntese*, 80 (1998), pp. 133-146].

Como podemos ver, Platão opera aqui em dois registros conceptuais: um usando a noção de *modelo*; outro seguindo a ordem *lógica* do discurso. O *modelo* aparece como a concretização de determinado momento do *lógico*. Assim, o modelo do Guardião é exigido pela lógica da *ordem* na cidade; e o modelo do Filósofo, pela necessidade de conhecer o fundamento último da *ordem* e, portanto, da *justiça*.

O recurso à noção de "modelo ético" na tipificação que lhe é dada por Platão tem dado ocasião a que se acuse sua Ética de excludente e elitista. Mas convém levar em conta o fato de que a noção de "modelo ético", como vimos anteriormente (ver *supra*, I, 2), faz parte da tradição do saber ético, particularmente na Grécia, e de que os tipos de "modelo ético" propostos por Platão atendem antes de mais nada ao intento de regeneração do Estado ateniense que o projeto da *República* tinha em vista e se explicam no contexto da cultura grega do século IV. Independentemente, porém, das figuras do Guardião e do Filósofo, a noção de "modelo ético" (note-se que essa expressão não pertence à linguagem platônica) insere-se com perfeita coerência na estrutura fundamental da Razão platônica segundo a qual toda a realidade das coisas visíveis ou sensíveis (*ta orata, ta aistheta*) subsiste por sua participação no modelo das realidades inteligíveis (*ta noeta*). Por outro lado, a noção de "modelo ético" transmite uma matriz conceptual essencial à constituição da Ética que, de uma forma ou de outra, será recebida por toda a tradição do pensamento ético e é exemplarmente desenvolvida por Platão na *República*: a de que a *vida ética* não é um dom da natureza, embora por ela condicionado, mas fruto de um longo, difícil e, por vezes, doloroso processo *educativo*. Assim como o *ethos* é a primeira e fundamental escola da humanidade, a Ética é a *paideia* fundamental do ser humano que atingiu o estágio de uma civilização da Razão[27].

No que diz respeito à *lógica* do discurso, a descrição do *modelo*, sendo ele a concretização de um momento do *lógico*, ou seja, da *idéia*

---

27. Esse ponto foi magistralmente desenvolvido por W. Jaeger em sua leitura da *República* em *Paideia*, liv. III, 9; ver a observação final do artigo Ética e Justiça: filosofia do agir humano, art. cit., pp. 450-451.

da Justiça, que preside à concepção da *República*[28], pressupõe a presença reguladora da *idéia* do homem, portador da justiça, a ser definida em perfeita *analogia* com a *idéia* da Cidade. Esse o sentido da teoria *antropológica* que Platão propõe no livro IV (434 d 2-441 c 3) e que tem embaraçado alguns comentadores em razão de seu aparente contraste com a concepção antropológica dos diálogos anteriores, notadamente do *Fédon*. Não é este o lugar para mostrar a coerência da antropologia platônica, do *Fédon* ao *Timeu*[29]. Como quer que seja, afastando-se do rígido dualismo corpo-alma (*soma-psyche*) de cunho órfico-pitagórico, exposto no *Fédon*, Platão na *República* adota um esquema tricotômico admitindo três partes (*mere*) ou faculdades da *psyche* (*tritta eide psyches*, VI, 504 a 5-6; ver X, 595 b 2): *racional* (*logistikon*), *irascível* (*thymoeides*) e *concupiscível* (*epithymetikon*), em analogia com a estrutura social do modelo da *polis*. O agir de cada uma delas implica o movimento da alma toda, e a faculdade racional irá arbitrar o conflito que daí resulta (IV, 436 a 8-440 a 7). Das virtudes próprias de cada uma, ou seja, da *sabedoria* (*sophia*), virtude do *logistikon*, da *coragem* (*andreia*), virtude do *thymoeides*, da *temperança* (*sophrosyne*), virtude do *epithymetikon*, resulta a *ordem* na alma regida pela *justiça* (*dikaiosyne*) que a todas preside, virtudes essas que foram primeiramente descobertas na ordem da Cidade (IV, 427 e 9- 428 a 11). Fica assim constituído o *topos* das virtudes chamadas *cardeais* (em *Leis*, XII, 964 b 6, Platão as enumera na seguinte ordem: *andreia, sophrosyne, dikaiosyne, phronesis*), que acompanhará toda a história da Ética[30]. A originalidade de Platão manifesta-se aqui na introdução do conceito de *justiça interior* (sendo a *psyché*, depois da *polis*, o lugar procurado de morada da *justiça*), que, sob a forma da harmonia, concórdia e paz interiores do homem justo, ficará igualmente integrado na vertente antropológica da Ética.

A partir de V, 474 d 1 até o fim do livro VII estende-se a chamada "digressão filosófica" que, longe de ser tal, constitui na verdade o cerne da ordem das idéias na *República* e de todo o pensamento

---

28. Ver R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*, op. cit., pp. 45-67; R. Kraut, The defense of Justice in Plato's *Republic*, ap. *The Cambridge Companion to Plato*, op. cit., pp. 311-337.

29. Ver C. J. de Vogel, Was Plato a Dualist? 2. Man: Soul and Body, ap. *Rethinking Plato and Platonism* (Mnemosyne, 92), Leiden, Brill, pp. 159-209 (aqui 171-189).

30. Sejam lembradas aqui as belas e solenes estrofes de Paul Claudel celebrando as Quatro Virtudes Cardeais: *La Maison fermée* (*Cinq grandes Odes*, V).

ético platônico. A ocasião para essa longa exposição sobre a Filosofia, seu praticante, o Filósofo, seu objeto, as Idéias, seu método, a Dialética e a educação do Filósofo, é a necessidade, dentro da *lógica* do discurso sobre a Justiça, de demonstrar a afirmação de que somente ao Filósofo cabe governar a Cidade ordenada segundo o modelo ideal[31]. Não obstante o *paradoxo* (V, 473 e 4) que tal afirmação pode representar aos olhos da opinião comum, ela decorre necessariamente, aos olhos de Platão, da natureza e das possibilidades de realização da Cidade assim ordenada. Com efeito, se só ao Filósofo pertence conhecer as Idéias e a Idéia suprema do Bem, e se a Cidade justa não é senão a "imitação" da Cidade *ideal*, toda iluminada pelo sol do Bem, como tentar implantar na realidade empírica essa "imitação" senão sob a guia daquele que conhece as Idéias e contempla o Bem?[32]

Essas páginas da *República* têm sido o campo preferido dos comentadores[33], mas nosso propósito aqui não é o de comentá-las mais uma vez, nem mesmo o de resumi-las. O alvo que temos em vista é o de pôr em evidência a significação desse vasto painel sobre a vida filosófica e suas condições de um lado, a Filosofia e a suprema altitude inteligível de seu objeto de outro, em ordem à constituição de uma ciência do *ethos*, isto é, de uma Ética como ciência do *bem*, para além da significação que lhe é própria dentro do discurso da *República*. Com efeito, nessa que é sua obra *ética* por excelência, e obedecendo à *lógica* da refutação e superação do relativismo dos Sofistas, que é um dos alvos constantes de seu pensamento, Platão é levado a afrontar o problema do fundamento *absoluto* do *bem* humano (ver VI, 504 d 5-e 3), ou seja, a propor uma metafísica do Bem, inscrevendo na primeira página da história da Ética a referência às categorias metafísicas como constitutivas do pensamento ético. É essa, com efeito, a ótica primeira e óbvia de leitura das céle-

31. Observemos que a *polis* e o Filósofo descritos por Platão permanecem em sua condição empírica e sujeitos às imperfeições dessa condição. A *polis* ideal tem seu lugar no céu das Idéias (*Rep.*, IX, 592 b 3-7) e a ela se refere sua imitação terrena.

32. Uma excelente exposição da necessidade do conhecimento das Idéias na seqüência lógica da *República* encontra-se em Tilman Borsche, Die Notwendigkeit der Ideen: Politeia, ap. *Platon: seine Dialoge in der Sicht neuere Forschungen*, op. cit. nota 24 neste capítulo.

33. Entre os comentários recentes ver o de J. Annas, op. cit., cc. 7-10.

bres passagens em que Platão discorre sobre a Idéia do Bem em sua transcendência como objeto mais alto da Filosofia, em sua imagem — o sol visível — e em seus efeitos como fonte de ser e inteligibilidade (VI, 505 a 1-509 b 10), bem como sobre a contemplação da Idéia do Bem como termo do itinerário da Dialética e da educação do Filósofo (VII, 534 b 3 — d 2)[34]. Sem nos adentrar nos complexos problemas hermenêuticos a que esses textos têm dado ocasião[35], baste-nos assinalar que Platão eleva aqui o problema do *bem*, do *fim* do agir humano, a um nível de conceptualidade que os sistemas éticos posteriores deverão, de uma maneira ou de outra, levar igualmente em conta.

Ora, é nesse nível e somente nele que encontra resposta o problema com o qual iniciamos nossa exposição sobre a ética platônica, a saber, o problema da conciliação entre a *necessidade* do Bem que emerge do discurso da *razão* e a *liberdade* do agir dentro de uma filosofia da *ordem*. A afirmação, paradoxal aos olhos de um lugar-comum historiográfico, que faz da ética platônica na *República* uma *ética da liberdade*, começa a receber sua justificação justamente nesse nível em que a Idéia do Bem, identicamente termo último e absoluto da ascensão dialética, ou seja, do itinerário da Razão, e fim último e absoluto do movimento da *praxis*, ou seja, do caminho da Liberdade, mostra-se como fonte de toda inteligibilidade e bondade

---

34. Sobre a Idéia do Bem na *República* ver N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*, op. cit. pp. 151-186, que conclui ter Platão provavelmente abandonado o recurso à Idéia do Bem nas outras ciências fora do domínio ético. Mas essa conclusão permanece discutível e, em todo o caso, é desmentida pela referência doxográfica (Aristóxeno, *Harmonices elementa*, II, 39-40, *Testimonia Platonica* 7, Gaiser) à célebre conferência de Platão *Sobre o Bem*, e é contestada pelos fautores do "novo paradigma" para a leitura de Platão sobre o qual n. 35, *infra*.

35. Sobre essa passagem ver o estudo exegético e interpretativo de J. H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone: interpretazione e commentario storico-filosofico di Rep.* VII, 534 b 3-d 2, tr. it. de E. Peroli, introdução de G. Reale, Milão, Vita e Pensiero, 1989. Esse livro contém uma rica bibliografia sobre o tema "Dialética e Idéia do Bem". A interpretação de Krämer utiliza o paradigma de leitura que dá primazia às "doutrinas não-escritas" de Platão, paradigma proposto pelo A. mesmo e por K. Gaiser e ampliado por G. Reale e seus discípulos. Reale o aplica à interpretação da *Republica* na sua grande obra *Para uma nova interpretação de Platão* (tr. br. de M. Perine), São Paulo, Loyola, 1997, pp. 241-274; ver o n. especial da revista *Les Études Philosophiques*, org. por Luc Brisson, L'interprétation esotériste de Platon, Janvier-Mars, 1998, e nossa recensão em *Síntese*, n. 82 (1998).

e, por conseguinte, razão mesma da *liberdade* em sua *verdade*, como atributo intrínseco do ser racional[36]. A tradição grega, trazendo consigo a experiência da liberdade como confronto com o Destino e como liberdade política na *polis*, já distinguira as três formas de liberdade que se tornarão um *topos* clássico em toda a tradição ética posterior: a liberdade de *arbítrio*, ou o poder de agir ou não agir ou de agir segundo o simples arbítrio de cada um; a liberdade de *escolha*, que é precedida ou acompanhada de uma deliberação da razão; e a liberdade de *autonomia* que consiste na perfeita identificação da liberdade com o Bem, da qual resulta o perfeito domínio de si-mesmo (*autarkeia*)[37]. O problema da liberdade de *arbítrio* acompanha os diálogos platônicos como uma franja inferior da liberdade que se não eleva ao plano dos valores éticos[38]. É com a liberdade de *escolha*[39] que se inicia o verdadeiro caminho da liberdade e esse, como supõe toda a argumentação da *República* em ordem à fundamentação das virtudes, passa necessariamente além da deliberação em torno dos objetos empíricos e contingentes ou mesmo finitos e limitados para finalmente orientar-se para a Idéia do Bem, absoluto e supra-essencial[40], de cujo conhecimento deriva para todo o caminho da liberdade a justificação racional de cada um de seus passos[41]. Nessa liberdade final, de plena *autonomia* do sujeito livre, o Destino perde seu tirânico poder sobre o efêmero indivíduo, e a *autarkeia* do cidadão na *polis* é elevada a um plano transcendente no qual deixa de ser condicionada pelas vicissitudes históricas da Cidade. Tal é a

---

36 Ver H. C. Lima Vaz, Platão revisitado: Ética e Metafísica nas origens platônicas, art. cit., pp. 184-186.

37. Ver H. J. Krämer, Die Grundlegung der Freiheitsbegriff in der Antike, ap. J. Simon (org.), *Freiheit: theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Friburgo B., Alber, 1977, pp. 239-270.

38. Platão vê a liberdade de arbítrio dominando na forma corrupta da cidade democrática, na qual cada um faz o que quer (*poiein o tis bouletai*, *Rep.*, VIII, 557 b 4-6). Sobre a liberdade de arbítrio em Platão ver Zeller, *La Filosofia dei Greci*, op. cit., pp. 460-483 com as notas de M. Isnardi Parente; G. Müller, Platonische Freiwilligkeit in der Dialoge *Hippias elatton*, ap. *Platonische Studien*, op. cit., pp. 34-52.

39. O mito de Er no final da *República* (X, 614 b 2-621 b 7) é uma representação mítica, de grande beleza simbólica, do problema da liberdade de escolha. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit. p. 93 e notas 50-55 com a bibliografia aí citada.

40. *Rep.*, VI, 509 b 10-c 2.

41. A célebre alegoria da Caverna, no início do livro VII, de intenção declaradamente *pedagógica*, pode ser interpretada igualmente como uma parábola

liberdade do *Sábio,* que passará a ser o paradigma supremo de toda a Ética antiga.

A ética platônica deve ser completada com a contribuição dos Diálogos tardios. O *Teeteto* abrirá uma dimensão *religiosa na praxis* ética ao coroar o perfil do Filósofo[42] com a doutrina da "assimilação a Deus" (*homoiosis teo)*[43] destinada a uma longa posteridade. O *Político* introduz[44] na preparação da definição do verdadeiro homem político a noção de "ciência da medida" (*he metretike*), que desempenhará função fundamental na definição aristotélica da virtude. O *Filebo,* que trata da questão do "prazer" (*hedone*), objeto de viva discussão entre os discípulos de Sócrates, é todo ele um diálogo eminentemente ético, mas no qual o alcance metafísico da teoria das Idéias está presente na definição do Bem, de suas caraterísticas e da escala dos bens[45]. O *Timeu* contém um ensinamento ético que pode ser caracterizado como "consideração do *kosmos* para viver retamente"[46]. Ele parte do princípio socrático da virtude-ciência e o justifica a partir da necessidade de uma relação alma-corpo, estrutural e harmoniosa, que torna possível a ordenação da própria vida segundo a ordem do universo[47]. As *Leis,* finalmente, retomam, no contexto da educação dos Guardiães da cidade, o problema da unidade e pluralidade das virtudes cardeais e de seu fundamento no conhecimento do Bem ou, concretamente, na *teologia.*

Essas as grandes linhas do pensamento ético de Platão dentro das quais se moverá, ao longo de muitas variantes, a Ética ocidental até os tempos recentes.

---

do caminho da liberdade. Os prisioneiros no fundo da Caverna, discutindo sobre as sombras que vêem passar diante de si vivem, na verdade, a ficção do livre-arbítrio, do oscilar daqui e dali entre objetos *irreais.* O prisioneiro libertado avança através de objetos *reais,* pelo exercício da liberdade de escolha orientada pelo *mais real,* isto é, pelo *melhor.* Finalmente, a liberdade atinge o ápice de seu itinerário quando o prisioneiro libertado pode contemplar o Sol, imagem do Bem em si, *real realíssimo.* É então, plenamente, liberdade de *autonomia.*

42. *Teet.,* 172 c 1-177 c 5.

43. *Teet.,* 176 b 1-177 a 7.

44. *Fil.,* 65 b 7-67 b 12 (fim).

45. Expressão de Luc Brisson em seu texto: Den Kosmos betrachten um richtig zu leben, ap. *Platon: seine Dialoge in der Sicht neuere Forschungen,* op. cit., pp. 229-248.

46. *Tim.* 86 b 1-90 d 7.

47. *Leis,* XII, 961 d 1-968 a 9.

CAPÍTULO

3

ÉTICA ARISTOTÉLICA

O segundo grande modelo de pensamento ético que nos apresenta a Ética antiga é o modelo aristotélico. Alguns o consideram mesmo o primeiro, ou seja, vêem em Aristóteles o fundador da Ética, o que se justifica desde que consideremos a Ética como uma disciplina específica e distinta no corpo das ciências tal como Aristóteles o organizou e que se tornou quase canônico para a tradição escolar posterior. Mas, mesmo sem levarmos em conta a riqueza e profundidade do pensamento ético de Platão que acabamos de percorrer em suas grandes linhas, a Ética aristotélica não pode ser pensada historicamente fora de sua essencial dependência da Ética platônica. Aristóteles viveu vinte anos na Academia, primeiramente como aluno, depois como professor[1], e familiarizou-se profundamente com o método ali seguido e com o ensinamento platônico. A postura crítica mais tarde adotada por ele em face da herança doutrinal que recebera[2] só pode ser compreendida a partir de seu conhecimento do platonismo original. Essa observação vale particularmente para o caso da Ética, pois é historicamente incontestável

1. Ver E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma, Studium, 1993, pp. 11-56; P. Pellegrin, Aristote, ap. *Le Savoir grec*, op. cit., pp. 600-601.

2. Sobre a continuidade e diferença entre Platão e Aristóteles, ver G. Reale, *História da Filosofia antiga*, op. cit., II, pp. 315-332, que analisa a questão sobretudo do ponto de vista das doutrinas metafísicas; W. C. K. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, op. cit., VI, pp. 2-48. Sobre o estado atual da pesquisa sobre Aristóteles ver H. Flashar, *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike*, 3, Basel-Stuttgart, Schwabe Co., 1983, pp. 178-189.

que o pensamento ético de Aristóteles situa-se no prolongamento da ética socrático-platônica e dela recebe os grandes temas e problemas que seu gênio repensará numa perspectiva original. Todas as grandes categorias que formarão o arcabouço teórico do ensinamento ético de Aristóteles mostram, de uma maneira ou de outra, uma raiz platônica, e é dentro da tradição doutrinal originada em Platão, continuada na Primeira Academia e perpetuada na cultura ocidental sob o nome de *platonismo,* que Aristóteles deve ser situado. Ele representa, porém, uma versão tão poderosa e criadora do platonismo original que vem a inaugurar uma nova tradição — o *aristotelismo* — inconfundivelmente distinta mas não definitivamente arrancada do tronco platônico. É sob essa luz que estudaremos as grandes linhas da Ética aristotélica[3].

A primeira grande diferença no estudo do pensamento ético de Aristóteles com relação ao platônico diz respeito à natureza e ao estado das *fontes* e ao *método* empregado pelos dois grandes mestres.

---

3. Indicações bibliográficas sobre a Ética aristotélica. A bibliografia a respeito cresceu rapidamente nos últimos anos, provavelmente como conseqüência da crise dos paradigmas dominantes na ética moderna e contemporânea. Para a bibliografia até 1983, incluindo a *Política,* ver H. Flashar, op. cit.: bibliografia sobre as fontes, pp. 295-305; sobre a doxografia, pp. 431-436. Ver igualmente as bibliografias de G. Reale, *História da Filosofia antiga,* op. cit., V, pp. 295-308; Id., *Introduzione a Aristotele,* Bari, Laterza, 1982, pp. 224-240; Fritz-Peter Hager (ed.), *Ethik und Politik des Aristoteles* (Wege der Forschung, 208), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972 (seleção de artigos importantes sobre o tema); E. Berti, *Aristotele,* ap. *Questioni di Storiografia filosofica* I [dir. V. Mathieu, Brescia, La Scuola, 1975, pp. 246-317 (sobre a ética 259-261)]. Exposições gerais recentes da ética aristotélica: R. A. Gauthier, *La Morale d'Aristote,* Paris, PUF, 1958; O. Höffe, *Praktische Philosophie: das Modell des Aristoteles,* Munique/Salzburgo, Pustet, 1971; W. K. C. Guthrie *History of Greek Philosophie,* VI, Aristotle: an Encounter, op. cit., pp. 311-400; H. Flashar, *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike,* 3, op. cit. pp. 336-343; R. Kraut, *Aristotle on Human Good,* Princeton, Princeton Univ. Press, 1991; G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles,* Friburgo B./Munique, Alber, 1973; I. Düring, *Aristotele* (ed. ital.), Mursia, Milão, 1976, pp. 490-568; O. Höffe, *Aristoteles,* Munique, Beck, 1996, pp. 185-234; A. O. Rorty (org.), *Essays on Aristotle's Ethics,* University of California Press, 1980; M. Vegetti, *L'Etica degli Antichi,* op. cit., pp. 159--214 (biblio. pp. 215-217); Jean-Louis Labarrière, Aristote, *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie morale,* op. cit., pp. 88-96; Monique Canto-Sperber, Aristote: la philosophie morale, ap. *Philosophie grecque,* op. cit., pp. 405-422; Jean-Yves Chateau (org.) *La vérité pratique: Aristote, Éthique à Nicomaque, liv. VI,* Paris, Vrin, 1997; Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* op. cit., I, pp. 227-230.

No caso de Platão, dispomos das fontes originais praticamente intactas, que são os seus Diálogos, e podemos acompanhar no texto o método de argumentação na forma dialógica propriamente platônica. A transmissão da obra aristotélica seguiu uma trajetória bem mais complexa. Desde a Antiguidade o legado literário de Aristóteles foi dividido em dois grupos de escritos: os escritos *exotéricos*, destinados ao grande público e constituídos na maior parte por Diálogos à moda platônica cuja perfeição estilística foi, de resto, louvada por Marco Túlio Cícero; e os escritos *esotéricos*, textos escolares para uso dos alunos e professores do Liceu e que, na maior parte, não foram redigidos diretamente por Aristóteles mas são constituídos por notas, cadernos de aula, e outro material devido em grande parte aos próprios alunos, tendo sido organizados na ordem em que atualmente os conhecemos depois da morte de Aristóteles[4]. Em razão de algum problema editorial até hoje não suficientemente esclarecido, os escritos *exotéricos* deixaram de ser copiados e difundidos provavelmente já desde os inícios de nossa era, deles restando apenas fragmentos doxográficos, reunidos pela primeira vez em edição crítica por Valentin Rose no século passado, reeditados em nosso século com acréscimos sucessivos de novos fragmentos[5].

Um estudo das idéias éticas de Aristóteles a partir dos fragmentos apresentaria um duplo interesse. Primeiro, desde que admitamos serem os escritos *exotéricos* expressão de uma primeira fase do pensamento aristotélico, podem conter indícios importantes para o estudo da evolução de Aristóteles. Em segundo lugar, a possível reconstituição, ainda que precária, da visão ética que Aristóteles julgava dever comunicar a um círculo mais amplo de leitores seria de incontestável interesse para a compreensão de seu ensinamento *intra scholam*. No entanto, aqui iremos nos cingir à exposição das grandes linhas do pensamento ético de Aristóteles transmitido pelos textos *esotéricos* e consagrado pela tradição. A obra escolar de Aristóteles, que abrange a maior parte do chamado *Corpus Aristotelicum* (CA), foi editada pela primeira vez em sua ordem atual por Andrônico de

4. Sobre Aristóteles e sua obra ver a exposição de I. Düring, op. cit., pp. 7-65.
5. A última edição é a de O. Gigon, em sua reedição da ed. de Aristóteles de I. Bekker: *Aristotelis Opera* III: *Librorum deperditorum fragmenta*, Berlim, W. de Gruyter, 1987.

Rodes no séc. I a.C. e recebeu no século XIX, por obra de Immanuel Bekker, a edição crítica considerada *princeps,* que foi recentemente reeditada por Olof Gigon. Nela encontramos quatro textos sobre a Ética ou a Filosofia prática: o catálogo "Das virtudes e vícios" (*Peri areton kai kakion*; Bekker-Gigon, II, pp. 1249-1251), considerado inautêntico, e os três cursos: *Ética a Eudemo* ou *Ética Eudêmia* (EE) (*Ethikon Eudemion*) em quatro livros (os livros IV, V, VI constantes dos ms. da EE coincidem com os livros V, VI, VII da EN); *Ética de Nicômaco* ou *Ética Nicomaquéia* (EN) (*Ethikon Nikomaqueion*) em dez livros; *Grande Ética* ou *Magna Moralia* (MM) (*Ethikon megalon*) em dois livros. A cronologia e a precedência respectiva dessas obras têm dado margem a vivas controvérsias sem que um consenso final seja alcançado[6]. O caso mais discutido é o da *Grande Ética,* ora tida como obra pós-aristotélica, cuja composição é datada dos fins do século III, ora considerada o primeiro estado das lições de Aristóteles sobre Ética. O exemplo mais notável dessa incerteza na datação da MM é o do grande comentador Franz Dirlmeier (ver Bibliografia geral), que primeiramente a considerou uma obra tardia pós-aristotélica, e posteriormente admitiu serem esses livros a primeira versão da ética aristotélica, caracterizada pelo estado ainda embrionário das doutrinas neles ensinadas. As relações entre a EE e a EN prestam-se igualmente a muita discussão, seja quanto à prioridade cronológica entre ambas, seja quanto à expressão mais acabada do genuíno pensamento ético de Aristóteles[7]. O próprio título desses livros é discutido: Eudemo tanto pode ser um amigo e condiscípulo de Aristóteles, falecido precocemente, a quem ele dedicara um de seus diálogos, como pode ser seu discípulo Eudemo de Rodes, que teria editado a obra após a morte do mestre, e que tem sido mesmo apontado por alguns estudiosos (por exemplo, F. Susemihl, editor da EE na coleção teubneriana) como o autor da obra; Nicômaco tanto pode ser

---

6. Ver H. Flashar, op. cit., pp. 242-248: sobre a relação das três Éticas e resumo analítico de cada uma. Um pormenorizado resumo encontra-se também na tradução da EN (W. D. Ross), da MM (George Stock) e da EE (J. Solomon), vol. IX de *The Works of Aristotle Translated into English,* Oxford Univ. Press, repr. 1954.

7. O mais conhecido defensor da EE como expressão provavelmente definitiva do pensamento ético de Aristóteles, é Anthony Kenny em seu erudito livro *The Aristotelian Ethics: a Study of Relationship between the Eudemian and the Nichomachean Ethics of Aristotle,* Oxford, Clarendon Press, 1978.

o pai de Aristóteles, a cuja memória a Ética seria dedicada, quanto o filho Nicômaco, que teria reunido e editado os dez livros após a morte do pai. Não é nosso propósito deter-nos aqui nas eruditas controvérsias a respeito. Para a finalidade que temos em vista, a preferência pela EN impõe-se pelo peso da tradição, pela abundância da bibliografia a ela dedicada, pela composição dos livros que nos oferecem uma visão mais ampla da *pragmateia* ética de Aristóteles, de seu método e de sua lógica interna, e, finalmente, pela significação que alcançou na história das concepções éticas[8].

A primeira caraterística que distingue a Ética aristotélica e marca profundamente sua originalidade com relação à Ética platônica é a definição de seu *objeto* e, conseqüentemente, o *método* que convém seguir na investigação desse objeto específico. Tendo rejeitado a teoria platônica das Idéias na forma original e nas versões que recebera na Primeira Academia, Aristóteles recusou igualmente a *univocidade* do inteligível implicado por aquela teoria e adotou, por conseguinte, a pressuposição da *plurivocidade* do objeto da inteligência, o que o levou a adotar uma concepção *analógica* do *objeto* da *epistheme*, ou da ciência, com a conseqüente *divisão* das ciências e a determinação do *método* próprio de cada uma. A representação da classificação das ciências na concepção de Aristóteles não é mais oferecida pela imagem da *linha*, como na comparação proposta por

8. Sobre a EN, seu lugar e suas caraterísticas na formação dos escritos aristotélicos, sua influência, comentários e edições do texto até hoje, ver R.-A. Gauthier, *Aristote, l'Éthique à Nicomaque*, I, 1, *Introduction*, 2ème éd., Louvain-Paris, Publ. Universitaires-B. Nauwelaerts, 1970 (Gauthier adota a hipótese de W. Jaeger sobre a evolução do pensamento de Aristóteles). Na mesma obra, II, 2, pp. 917-940, bibliografia da EN a partir de 1913, com um complemento em I, 1, pp. 315-334. Uma ampla introdução à EN e rica bibliografia encontra-se em F. Dirlmeier, *Nikomachische Ethik*, op. cit., pp. 245-264. As edições mais conhecidas da EN são as de Bekker-Gigon, *Aristotelis Opera*, II, pp. 1094-1181; de A. F. Didot, *Aristotelis Opera graece et latine*, II, Paris, 1848ss.; de F. Susehmil-O. Apelt, Bibliotheca Teubneriana, Leipzig, 1912; de I. Bywater, *Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, 1ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1894, freqüentemente reimpressa. Os comentários de Gauthier-Jolif e de F. Dirlmeier são as obras de referência indispensáveis para o estudo da EN. Os ensaios reunidos por Amélie O. Rorty (ver n. 3 neste capítulo) constituem um comentário dos principais tópicos da EN. Ver também a bibliografia citada em Maria do Carmo Bettencourt de Faria em sua bela tese *A Liberdade esquecida: fundamentos ontológicos da liberdade no pensamento aristotélico*, São Paulo, Loyola, 1995, pp. 255-262.

Platão no fim do VI livro da *República*, na qual *ciências* no sentido estrito são somente a Matemática, obra da *dianoia*, e a Dialética, produto da *noesis*, ambas tendo por objeto próprio somente as Idéias. Embora influenciado por Platão, sobretudo no que diz respeito à distinção entre saber *prático* e saber *poiético*[9], Aristóteles adota uma classificação das ciências que pode ser representada por um *feixe* cujos ramos estão unidos pelo vínculo da *analogia* como procedimento próprio do saber científico e que se aplica, originariamente, ao *inteligível no sensível*, objeto próprio de nossa inteligência. A razão aristotélica não é, por conseguinte, uma razão unívoca, mas uma razão pluridiferenciada, de modo a se poder falar das "razões" de Aristóteles[10]. O exame da linguagem, decisivo para Aristóteles nesse ponto, mostra justamente a polissemia dos termos fundamentais de nossa linguagem e, portanto, de nosso conhecimento, a começar pelo termo "ser" (*on*): "o ser se diz de muitas maneiras" [*to de on legetai men pollachos, Met.* IV (*gamma*), 1, 1003 a 32]. O mesmo se deverá dizer do termo "uno", do termo "verdadeiro", do termo "bom", do termo "substância" e outros, formando-se assim a constelação de termos *analógicos*, que constitui a estrutura fundamental da linguagem da ciência segundo Aristóteles.

Essa diferenciação do saber científico de acordo com a diferença dos *objetos* e, portanto, a diferença do *método* para sua investigação, está presente na conhecida divisão dos saberes que Aristóteles explica no capítulo primeiro do livro VI (*epsilon*) da *Metafísica* (VI, 1, 1025 b 1-1026 a 33), entre saberes *teorético, prático* e *poiético*, na qual provavelmente já se fixara desde os tempos da Academia. Junto a essa comparece no CA, e já no escrito exotérico *Protrético*, a divisão binária entre a ciência *teorética* e a ciência *prática*, a primeira tendo

9. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., p. 97 e n. 68. Sobre a divisão dos saberes na Primeira Academia e no jovem Aristóteles, ver E. Berti, *Profilo di Aristotele*, op. cit., pp. 239-242.

10. Expressão usada por E. Berti no título de seu livro *Le Ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989 (tr. br., *As Razões de Aristóteles*, São Paulo, Loyola, 1998). O livro de referência sobre os problemas do método em Aristóteles é o de J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1939; ver igualmente S. Mansion (coord.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1961.

por fim a verdade (*aletheia*) a segunda a obra (*ergon*)[11]. Mas a divisão ternária prevalece e torna-se a expressão clássica da divisão aristotélica das ciências e é nela que a filosofia *prática* (Ética e Política) encontrará seu lugar e poderá definir seu *método*.

Sobre a pressuposição da definição do homem como animal dotado de *logos*, ou seja, de linguagem e razão (*zoon logon echon*) bem como de inclinações e paixões (*orexeis kai pathe*) — sendo esse o fundamento *antropológico* da Ética e da Política aristotélicas[12] —, Aristóteles especifica as ciências segundo o uso nelas feito da faculdade do *logos*, de acordo com o objeto a que se aplica. Desta sorte, há objetos que permanecem sempre idênticos a si mesmos e não sofrem ser ora de uma maneira, ora de outra (*me endechomenon allos echein*), e há objetos que sofrem variação em seu apresentar-se à experiência (*endechomenon allos echein*), sendo esses os que estão ao alcance do homem e, em princípio, sob seu domínio (*ta eph'hemin*), constituindo o mundo das "coisas humanas"(*ta anthropina*). Os primeiros obedecem à *necessidade* do inteligível e são objeto de uma ciência rigorosa, seja de caráter *dedutivo* (por exemplo, a Matemática) seja de caráter *dialético* (no sentido aristotélico), quando aplica apoditicamente o argumento de *retorsão* pelo uso do princípio de não-contradição na refutação das opiniões contrárias (por exemplo, a Filosofia primeira, dita posteriormente Metafísica). O uso do *logos* nessas ciências é denominado por Aristóteles propriamente *científico* (*epistemonikon*). O fim de tais ciências é a pura contemplação (*theoria*) da verdade. São as ciências *teoréticas*. Já nas ciências *práticas* não tem lugar a demonstração dedutiva ou por meio do *silogismo científico*, procedendo da *causa* ao *efeito*, ou do universal ao particular[13]. Nem mesmo a demonstração dialética apodítica pelo uso do princípio de

---

11. Ver *Met.* II (*alpha elatton*), 1, 993 b 20-21, cit. por E. Berti, *Profilo di Aristotele*, op. cit. p. 240.

12. Ver O. Höffe, Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles, ap. *Ethik und Politik: Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, pp. 13-37; H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I* (3ª ed.), op. cit. pp. 38-43.

13. Essa demonstração é denominada por Aristóteles *dioti* (em latim, *propter quid*), e responde à pergunta "por quê?" (Ver Aristóteles, *Post. Anal.*, II, c. 13, 78 a 22-79 a 16).

não-contradição no argumento de *retorsão*[14]. Sendo o objeto das ciências *práticas* sujeito a mudanças (*endechomenon allos echein*) pela intervenção da *liberdade* e por outros fatores aleatórios, a forma de demonstração ou de racionalidade que a ele convém procede pelo confronto das opiniões geralmente aceitas sobre tal objeto (*endoxa*), desde que opostas, e conduz a uma conclusão plenamente *racional* ou *razoável,* tendo por objeto a opinião que apresente maiores títulos de razoabilidade ou racionalidade, não obstante essa permaneça distinta, pelo grau de necessidade lógica, da racionalidade das ciências demonstrativas propriamente ditas[15]. Aqui é possível ver claramente a diferença entre a racionalidade *unívoca* de cunho platônico e a racionalidade *analógica* adotada por Aristóteles. Como para Platão as Idéias constituem o único domínio do inteligível (*to noeton*) como tal, toda ciência, e também a ciência da *praxis,* tem seu objeto talhado nesse domínio. Daqui a concepção rigorista da *República*[16]. A analogicidade do inteligível para Aristóteles permite-lhe definir o objeto específico de uma ciência da *praxis* com seu procedimento epistemológico próprio, distinta seja das ciências *teóricas,* seja das ciências *poiéticas.* A designação "ciência *da praxis*" põe em relevo, de resto, a peculiaridade desse tipo de saber. Nas ciências *teoréticas* e *poiéticas,* o fim é a perfeição do *objeto*: ou a ser contemplado em sua *verdade* na *teoria,* ou a ser fabricado em sua *utilidade* na *poiesis.* Na

14. O exemplo clássico dessa demonstração se encontra no livro IV (*gamma*) *da Metafísica,* cc. 1-3. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura,* op. cit., pp. 315-318.

15. Ver E. Berti, *As razões de Aristóteles,* op. cit., pp. 115-156 e Id., *Profilo di Aristotele,* op. cit., pp. 239-251.

16. Esse rigorismo da *República* é matizado no *Político* e nas *Leis,* podendo descobrir-se aí uma das fontes prováveis de inspiração da *pragmateia* ética de Aristóteles. Por outro lado, convém lembrar que o *logos* aristotélico tornou-se historicamente possível no espaço epistemológico aberto pelo *logos* platônico, mediante a relação crítica do segundo ao primeiro. Convém ainda lembrar que a *analogia* em Platão tem uma função fundamentalmente *heurística,* como por exemplo a analogia entre a Alma e a Cidade na *República,* ou é uma analogia estritamente *matemática* como as proporções empregadas pelo Demiurgo no *Timeu* para a construção do *cosmos.* Em Aristóteles, a analogia é constitutiva da inteligibilidade do objeto. Para alguns autores o procedimento analógico não tem lugar na epistemologia aristotélica, entendendo-se a analogia na acepção medieval e moderna do termo. Mas a estrutura *pròs én* (*plura ad unum*), tipicamente aristotélica, pode ser legitimamente designada como estrutura analógica.

ciência da *praxis* ou ciência *prática*, o fim é a perfeição do *agente* pelo conhecimento da natureza e das condições que tornam *melhor* ou *excelente* o seu agir (*praxis*). Nessa caracterização do *fim* ou do objeto da ciência da *praxis*, tem lugar uma circularidade causal que é própria desse objeto. Objetivamente ou *formalmente* a *praxis* é objeto de um saber — a Ética — que expõe a natureza e as condições de seu operar segundo o critério do *melhor*, isto é, da *razão*. Subjetivamente ou *eficientemente*, a *praxis* é o sujeito imediato do mesmo saber, de tal sorte a poder o agente, pela mediação da *praxis* que sabe — da *praxis* ética no sentido estrito —, realizar-se em sua perfeição de ser racional.

Essa distinção fundamental entre *praxis* e *poiesis* é explicada por Aristóteles logo no início da EN (cc. 1 e 2). Depois de acentuar a estrutura *teleológica* de toda técnica e de toda investigação metódica (*pasa techne kai pasa methodos*), bem como de toda ação e de todo ato de escolha (*homoios de praxis te kai proairesis*), Aristóteles estabelece a necessidade de uma arquitetura dos saberes que, no caso dos saberes *práticos* converge para a Política (no sentido amplo), incluindo a Ética e a Política propriamente dita[17]. A Política em seus dois ramos, a Ética (*praxis* individual) e a Política (*praxis* social), é, pois, nesse domínio a ciência arquitetônica por excelência. Aristóteles completa essa caracterização inicial da ciência da *praxis* por uma importante observação sobre o *método* (c. 3)[18], na qual, depois de excluir o uso de demonstrações rigorosas nesse campo, admite que a forma da verdade prática seja acessível apenas em grandes traços e como que esquematicamente (*pachylos kai typo talethes endeiknysthai*)[19]. Esse procedimento epistemológico compatível com a natureza do objeto da *praxis* produz, no entanto, uma verdadeira *ciência* e permite o acesso à *verdade* de seu objeto segundo a forma

17. *EN*, I, 2, 1004 a 26-b 11. Essa proeminência da Política vem do fato de que, para os gregos da época clássica, a verdadeira vida humana é a vida na *polis*, ou seja, na Cidade regida por um corpo fundamental de leis (*politeia*). Sobre o sentido da Política (*he politike*) nessa passagem da EN, ver F. Dirlmeier, *Nikomachische Ethik*, op. cit., 6.1, pp. 269-270.

18. Segundo Gauthier-Jolif, o capítulo sobre o método apresenta três sucessivas redações, que são assinaladas na sua tradução.

19. *Pachylos kai typo talethes endeiknysthai* (*EN*, I, 3, 1094 b 20-21). Daqui a denominação de *tipológico* dada ao método aristotélico da Ética por O. Höffe; ver

de racionalidade que convém a tal objeto. Mas por isso mesmo trata-se, para Aristóteles, de uma ciência que exige, para seu aprendizado e exercício, certas precondições da parte do *sujeito*, entre elas a *experiência* da vida ética que só a idade pode dar[20].

Depois de delinear preliminarmente a natureza e o método da Política em seu sentido amplo, Aristóteles, a partir do capítulo 4 até o capítulo 12[21], isto é, ao longo de quase todo o livro I, retoma a consideração inicial que situa a ciência da *praxis* na perspectiva da estrutura *teleológica* que lhe é comum com toda ciência, para investigar e determinar seu *fim* específico, ou seja, seu *objeto*, segundo os dois aspectos que acima assinalamos e que estão entre si numa relação de intercausalidade: o aspecto *formal* que é o *fim* em si mesmo para o qual a *praxis* em todas as suas formas está necessariamente orientada; e o aspecto da *eficiência* ou da realização que é o *fim* no sujeito ou o efeito da presença do *fim* no ato da *praxis* ou no sujeito desse ato, tanto do fim que se pretende quanto do fim que se alcança[22]. O fim em si mesmo é o *Bem*, ou o Bem é o fim, pois o Bem é o fim a que todo ser aspira[23]. Do bem conveniente à sua natureza e para o qual sua operação tende como para o próprio *fim*, deve resultar para o ser sua perfeição ou excelência, sua *arete*. Para o ser humano, dotado de *razão*, o Bem ou o fim deve ter os predicados que possam ser aceitos e justificados pela razão. Sua posse causa no ser racional, pela mediação da *arete* ou virtude, o estado de auto-realização ou auto-satisfação que Aristóteles designa com o termo *eudaimonia*[24]. Os capítulos do primeiro livro da EN em que Aristóteles

---

Praktische Philosophie, op. cit., pp. 187-192; Ethik als praktische Philosophie, ap. *Ethik und Politik*, op. cit., pp. 66-73; ver ainda E. Berti, *As Razões de Aristóteles*, op. cit., pp. 119-122; J. Barnes, Aristotle and the Methods of Ethics, *Revue Intern. de Philosophie*, 34 (1980): 490-511.

20. *EN*, I, 3, 1095 a 2-10. Ver o comentário de Gauthier-Jolif, op. cit., II, 1, pp. 15-18.

21. A divisão dos capítulos difere nas edições Bekker e F. Didot: ver tabela em Gauthier-Jolif, op. cit., II, 1, p. 26.

22. Os escolásticos distinguiram posteriormente o *finis qui* (fim em si mesmo), o *finis quo* (presença intencional do fim no agente), *finis cui* (o fim enquanto bem ou perfeição do agente).

23. *EN*, I, 1, 1094 a 3; comentário de F. Dirlmeier, op. cit., 5.3, p. 266.

24. O termo *eudaimonia* costuma ser traduzido na linguagem usual por *felicidade*, denotando o *sentimento* de bem-estar ou auto-satisfação do agente, o que realça

trata do Bem, do fim e da *eudaimonia* contam-se entre os mais justamente célebres da literatura ética ocidental, e neles não só se projetam as grandes linhas da *pragmateia* ética da EN, como constituem um exemplo privilegiado do *método* a ser seguido na ciência prática. O tratado do Bem (caps. 4-6) começa com a investigação sobre o bem considerado como o *bem supremo* ao qual todos os outros bens se ordenam. À hierarquia dos saberes deve corresponder, com efeito, uma hierarquia dos bens, e sendo a Política (Ética e Política) o saber arquitetônico ou supremo na ordem da *praxis*, seu objeto ou fim deve ser o bem mais elevado para o ser racional. Ora, a opinião comum ou o saber ético pré-científico concorda com os sábios em que este bem é a *eudaimonia* (cap. 4, 1095 a 12-20). Mas, não sendo a noção de bem uma noção *unívoca* — o que leva Aristóteles a rejeitar a Idéia do Bem segundo Platão e os platônicos, cap. 4, 1096 a 10-1096 b 25 — nem *equívoca* e sim predicada segundo a *analogia* (cap. 4, 1096 b 25-31), levanta-se a questão fundamental sobre o *bem* do qual resulta a verdadeira *eudaimonia*. Demonstrada a inutilidade da Idéia do Bem, mesmo na hipótese de que ela exista, para resolver o problema, resta examinar os gêneros de vida que a tradição grega enumera como capazes de produzir o estado de *eudaimonia*, e que Aristóteles identifica como sendo a vida de *prazer*, a vida *política* e a vida de *contemplação* (cap. 5, 1095 b 17-18). Tal exame, porém, só é possível se estivermos já de posse da definição do *bem*, ou seja, se conhecermos sua essência, podendo então examinar em que gênero de vida e de que modo o bem se realiza plenamente. Tal é, em suma, o programa do curso sobre a Ética (ou sobre o *bem* da vida

---

seu caráter contingente e transitório. No sentido original, porém, *eudaimonia*, literalmente "proteção de um bom *daimon*", significa a excelência ou perfeição resultante no agente da posse do bem ou bens que nele realizam *melhor* sua capacidade de ser *bom*. A expressão recente *eudaimonismo* ou *eudemonismo*, que remonta a Kant, ao exprimir o aspecto subjetivo da busca interessada e do sentimento de felicidade, é, portanto, imprópria para caracterizar a ética aristotélica e, mesmo, a ética grega em geral. A concepção da *eudaimonia* na EN (I, cc. 7-12; ver EE (I, cc. 1-6) tem sido objeto de interpretações diversas, todas porém concordes em que a *eudaimonia* para Aristóteles corresponde à posse do bem objetivamente *melhor* para o agente, capaz de proporcionar-lhe o *viver bem* (*eu zen*) e o *agir bem* (*eu prattein*). Ver A. J. Ackrill, Aristotle on *Eudaimonia*, ap. A. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics*, op. cit., pp. 15-13 e as críticas, a nosso ver bem fundadas, de R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, op. cit., pp. 272-276; ver p. 3, n. 1.

humana) ministrado por Aristóteles no *Liceu* e consignado na EN[25]. Com efeito, a *pragmateia* ética de Aristóteles procede da definição do *bem* e da determinação do *bem* próprio do homem à investigação sobre o modo mais excelente de realização do *bem* que é a *virtude,* sobre as *condições* dessa realização e sobre as formas de *eudaimonia* que dela resultam. Em outras palavras, a Ética deverá responder à pergunta: quais os verdadeiros *bens* da vida humana e como classificá-los hierarquicamente? Portanto, sua finalidade como *saber prático* é responder à pergunta socrática: como devemos viver? A resposta imediata à primeira dessas questões, oferecida por toda a tradição do *saber ético* grego, é assim enunciada: os verdadeiros bens da vida humana são os que lhe trazem a verdadeira *eudaimonia* e, dentre eles, o mais perfeito é aquele cuja posse é fonte da *eudaimonia* mais perfeita; a questão socrática encontra, pois, sua resposta na Ética como ciência dos *bens* da vida humana, de sua ordenação segundo o grau de perfeição que lhes compete, e da forma de *eudaimonia* que deles resulta. É dessa finalidade que decorre, para Aristóteles, a natureza constitutivamente *prática* da Ética, pois nela não se investiga o que é *em si* a virtude, mas como nos tornarmos *bons* — ou *eudaimones* — praticando-a (*EN,* II, 2, 1103 b 26-28).

A intrínseca relação entre o *bem* e a *eudaimonia* é, por outro lado, o ponto de partida para a solução aristotélica ao problema da *liberdade* em face da necessidade do *destino* e dos azares da *sorte.* Como em Platão, há em Aristóteles um critério fundamental para avaliar a medida de liberdade presente na *praxis*: o conhecimento do Bem e o "agir segundo o Bem" (*eu prattein*) que dele decorre. Existe, pois, uma correlação intrínseca entre *eudaimonia* e liberdade, e é como conseqüência dessa correlação que se deve atribuir ao exercício da "vida no bem"(*eu zen*) a autonomia ou a autocausalidade no domínio de si mesmo (*autarkeia*) que define o ser livre[26].

---

25. O mais compreensivo e, na nossa opinião, mais bem-sucedido estudo contemporâneo sobre a concepção aristotélica da Ética como ciência *prática* do bem humano é o de Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good,* op. cit.; ver a Conclusão, pp. 353-357.

26. *EN,* I, 7 b 6-21; ver *Met.* I (*alpha*) 982 b 26: *eleutheros o autou eneka.* Fundada na objetividade do Bem, a *autonomia* aristotélica distingue-se da *autonomia* kantiana, fundada no apriorismo da Razão prática. Sobre autonomia e emancipação ver O.

Aristóteles conclui o tratado sobre a *eudaimonia* (*EN*, I, c. 12) celebrando-a como um bem divino, pois é ela que louvamos e honramos nos deuses e é ela que justifica a atribuição de *divinos* dada aos mortais que dela participam. Ora, a *eudaimonia* é uma atividade (*energeia*) da alma segundo a virtude perfeita (*kat'areten teleian*) (*EN*, I, 13, 1102 a 5-6). A *pragmateia* ética tem, assim, seu roteiro definido: ela será uma investigação sobre a *virtude*, como atividade fonte da *eudaimonia*. Tal é, com efeito, o roteiro seguido por Aristóteles na EN e que, não obstante algumas opiniões em contrário, assegura a unidade do tratado[27]. É, pois, percorrendo os diversos aspectos do problema da *arete* em referência constante, embora implícita, aos seus dois pólos — a *eudaimonia* e o Bem — que se desenrola o discurso da EN. Eis seus momentos fundamentais (segundo W. D. Ross): 1. O Bem como fim e sua realização como *bem humano*: a *eudaimonia*. A atividade própria do estado de *eudaimonia*: a *virtude* (I, 12). Divisão das virtudes segundo as atividades da alma: virtudes *éticas* (morais) e virtudes *dianoéticas* (intelectuais) (I, 13). 2. As virtudes *éticas*: a. Em geral — Caraterísticas e definição da virtude ética (II, 1-7); A virtude ética como *mediania* (II, 8-9); Condições subjetivas da virtude ética: voluntariedade, deliberação, escolha, responsabilidade (III, 1-5). b. Catálogo das virtudes éticas (III, 6 — IV, 9); A *justiça* como principal virtude ética (V, 1-11). 3. As virtudes *dianoéticas*: filosofia, artes, sabedoria prática (*phronesis* ou prudência) (VI, 1-8); Deliberação, entendimento, juízo: a filosofia e a sabedoria prática (VI, 9-13). 4. As condições da virtude: a. Continência e incontinência (VII, 1-10); b. O prazer (VII, 11-14). A amizade: a. Espécies e propriedades da amizade (VIII, 1-14); b. Natureza e necessidade da amizade (IX, 1-12). 5. Ainda sobre o prazer (X, 1-5); *Eudaimonia* e sua perfeita realização: a contemplação (X, 6-8); Necessidade da lei: passagem à *Política* (X, 9).

Essa visão sinótica dos temas fundamentais da EN mostra-nos ser plenamente justificada a atribuição a Aristóteles do título de

Höffe, Ethik als praktische Philosophie, ap. *Ethik und Politik*, op. cit. pp. 56-57. Sobre a liberdade em Aristóteles ver a tese de Maria do Carmo Bettencourt de Faria, *A liberdade esquecida*, op. cit., 3ª p., pp. 168ss.

27. Essa unidade é indicada pelo próprio Aristóteles em *EN*, X, 6, 1176 a 30-31. Ver R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, op. cit., pp. 3-14.

fundador da Ética no sentido didático do termo, pois o programa do curso oferecido pelo mestre do Liceu a seus ouvintes compreende, na verdade, todos os tópicos que a tradição posterior integrou na disciplina recebida como *Ética* no *corpus* das ciências filosóficas. Não obstante as enormes mudanças culturais, sociais, políticas, tecnocientíficas que o mundo ocidental conheceu nesses quase vinte e quatro séculos que nos separam de Aristóteles e que incidiram profundamente na formulação e nas soluções propostas para os problemas éticos, esses problemas continuam sendo, no seu núcleo original, problemas *aristotélicos*. Enquanto não for rompida a continuidade, em termos de *natureza* humana, que nos permite reconhecer, nos temas éticos de Aristóteles, os problemas que desafiam nosso agir como seres racionais e livres, a EN continuará sendo o programa fundamental proposto à reflexão ética de nossa civilização.

Na impossibilidade de percorrer aqui, ainda que a largos passos, todo o complexo itinerário que vai do tratado inaugural sobre o Bem e a *eudaimonia* no início do livro I, à retomada, depois de um longo silêncio[28], do problema da perfeita *eudaimonia* no livro X, 6-8, assinalemos os tópicos mais caraterísticos da EN, nos quais aparece com mais nitidez a *concordia discors* entre a ética aristotélica e a ética platônica.

O primeiro é o que diz respeito à definição e definição da *virtude* (*arete*) e a seu fundamento antropológico (I, 13). Se a *eudaimonia* é o ato (*energeia*) da alma segundo a virtude (I, 13, 1102 a 5), e se, por conseguinte, a virtude que aqui se investiga é a virtude *humana* (I, 1102 a 14)[29], que é uma virtude da *alma,* é claro que há uma correspondência estrutural entre as atividades da alma que são essencialmente distintas e as virtudes em cujo exercício se fazem presentes essas atividades. Antropologia e Ética mostram aqui sua necessária relação, e esse foi o caminho seguido por Platão ao estabelecer, na *República,* sua divisão das virtudes cardeais. Aristóteles, porém, distancia-se da analogia platônica entre a Alma e a Cidade,

28. Ver F. Dirlmeier, *Die Nikomachische Ethik,* op. cit. p. 397.

29. A polissemia do termo *arete* em grego leva Aristóteles a sublinhar enfaticamente que se trata, na Ética, de uma virtude *humana;* é uma virtude da alma (*psyche*), pois as virtudes do corpo (saúde, beleza, vigor) nos são comuns com os animais.

e, portanto, não é a divisão tricotômica das *partes* da alma que aqui é utilizada, mas a dicotomia vulgarizada na Academia desde Xenócrates entre a parte da alma que não obedece a uma regra (irracional, *alogon*) e a que obedece a uma regra (racional, *kata logon*)[30], a primeira subdividindo-se entre a parte puramente *vegetativa*, incapaz de ser sede de qualquer virtude *humana* (I, 13, 1102 a 32-b 14), e a parte *apetitiva* que participa, de alguma maneira, da regulação provinda da parte *racional* (I, 13, 1102 b 28-31; 1103 a 1-13). Sendo própria da parte *racional* da alma, a *virtude* divide-se assim em duas espécies: 1. as virtudes exercidas pela parte racional propriamente dita ou "virtudes do entendimento" (*dianoéticas*, de *dianoia*) e as virtudes exercidas pela razão em acordo com a parte apetitiva ou "virtudes do caráter" [*éticas*, de *ethos* (com *epsilon*)], conhecidas também, na tradição latina, como "virtudes intelectuais" e "virtudes morais". Essa distinção aristotélica, que permaneceu clássica, representa um termo da querela sofístico-socrática sobre a ensinabilidade da virtude e uma superação do intelectualismo socrático da virtude-ciência, já que, segundo o ensinamento da EN, se as virtudes *dianoéticas* são fruto do ensinamento, as virtudes *éticas* adquirem-se pelo *hábito* (donde o seu nome, II, 1, 1103 a 14-17). O tratado sobre as virtudes éticas (II-V) é talvez o mais representativo da *pragmateia* aristotélica, pela riqueza de suas análises e observações e por ser como que a transposição, na ordem das razões da filosofia prática, do saber ético grego no momento em que o ciclo da *polis* chegava a seu fim[31]. Aristóteles faz preceder o catálogo das doze virtudes éticas (III, 9-V: coragem, temperança, liberalidade, magnificência, magnanimidade, equanimidade, placidez, amabilidade, veracidade, jovialidade, pudor, justiça) de uma investigação cuidadosa sobre sua aquisição, sua natureza [onde se inclui a célebre doutrina da "mediania"[(*mesotes*), II, 5, 1006 a 24-8, 1009 a 19] e as condições de seu

---

30. A utilização, aqui, desse modelo dicotômico, distinto da concepção hilemórfica que será exposta no *De Anima*, é um dos argumentos utilizados na discussão sobre as fases de evolução das concepções psicológicas de Aristóteles. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 94-95 e nota 60.

31. Uma brilhante exposição do conceito aristotélico de *virtude* encontra-se em A. Macintyre, *After Virtue*, op. cit., c. 12, pp. 146-164. Ver igualmente Nancy Sherman, *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

exercício, e termina a enumeração das virtudes com todo um livro (V) consagrado à *justiça*, a principal das virtudes éticas, e que constitui, sem dúvida, um dos textos fundadores de toda a reflexão ocidental sobre Moral e Direito.

Das virtudes *dianoéticas* ocupa-se apenas o livro VI. Mas ele deve ser considerado como que o centro de equilíbrio de toda a construção da EN, já que nenhuma virtude pode ser exercida sem a presença ativa da parte *racional* da alma e, portanto, sem a presença reguladora das virtudes *dianoéticas*. Para situar com exatidão a virtude que compete à inteligência *prática*, Aristóteles estende o campo de sua investigação a todas formas de atividade da *razão*, utilizando dois critérios para distingui-las: a diferença de seus *objetos* e, correspondendo a esses objetos, a obra própria — isto é, a *verdade* — que cada uma realiza (VI, 2). Do ponto de vista do *objeto*, a razão apresenta dois tipos de atividade especificamente distintos: o que se dirige aos objetos que permanecem sempre *idênticos* a si mesmos, e é a atividade *científica (epistemonikon)*; e o que se ocupa dos objetos que admitem *mudança*, e é a atividade *deliberante* (*logistikon*) ou *opinativa* (*doxastikon*, 1140 b 26; Dirlmeier, p. 443). A primeira é puramente intelectual, a segunda admite a colaboração com a parte apetitiva. Aristóteles reduz, afinal, a duas as virtudes *dianoéticas* que devem ser levadas em consideração pelo estudioso da Ética: a *filosofia*, que é a virtude do *epistemonikon*, e a *sabedoria prática* (*phronesis*), que é a virtude do *logistikon* enquanto este é diretivo da ação. O estudo da *phronesis*, que a tradição latina traduziu impropriamente por *prudentia*, ocupa a maior parte do livro VI (8-13), vindo a constituir o ponto de inflexão decisivo em que a concepção ética de Aristóteles define sua fisionomia própria em face da ética platônica[32]. A distinção entre a *phronesis* e a *philosophia*, a primeira sabedoria *prática*, a segunda sabedoria *teórica*, define os termos do dilema dentro do qual reaparecerá, no livro X, 6-8, a questão fundamental da Ética, a saber, a questão da *eudaimonia*. Depois de investigar cuidadosamente as condições da virtude, ou seja, a disciplina das paixões, o prazer e a amizade (VII-X, 1-5),

32. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 103-118; e T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

Aristóteles é levado finalmente a discutir a questão que pode ser considerada o centro do qual se originam e para o qual convergem todos os grandes problemas da Ética antiga: a questão da perfeita (*teleia*) *eudaimonia* que se apresenta, por isso mesmo, como o *fim* (*telos*) último da vida humana.

Os três capítulos (6-8) do livro X contam-se sem dúvida entre os mais estudados e mais controvertidos da EN, estendendo-se as dúvidas desde sua datação (para alguns autores trata-se de um texto antigo, provavelmente contemporâneo do *Protrético,* como informa Gauthier-Jolif, II, 2, p. 874) até sua significação como fecho de todo o discurso da Ética. Serão a eloqüente celebração da *theoria* que Aristóteles aqui propõe e a afirmação da superioridade da *vida contemplativa* sobre a *vida política,* a primeira repousando na *theoria,* a segunda regida pela *phronesis,* incompatíveis com o espírito e a lógica da EN? É incontestável que, ao fim de seu percurso, a linha da *pragmateia* ética de Aristóteles reaproxima-se do platonismo e encontra-se com Platão na primazia atribuída à vida contemplativa. Mas essa primazia não só não contradiz os fundamentos antropológicos da EN que admitem ser a inteligência (*nous*) e a sabedoria "o divino ou o que há de mais divino" (X, 7, 1177 a 15-16) no homem, mas mostra-se como a conseqüência irrecusável da concepção da virtude como "atividade" (*energeia*), uma vez que a atividade da *theoria* é a mais perfeita, desde que dirigida ao mais perfeito dos objetos: o divino (*to theion*), dela procedendo, portanto, a mais perfeita *eudaimonia*[33].

O ensinamento ético de Aristóteles, consignado nos três textos que a tradição nos legou (MM, EE, EN), representa a síntese mais completa e mais organicamente articulada no discurso do *logos* da ciência, do *ethos* da Grécia clássica no momento em que esta chegava ao fim de seu ciclo histórico com a perda da independência política

33. Sobre a *contemplação* em Aristóteles, ver a longa e erudita nota de R.-A. Gauthier, em Gauthier-Jolif, op. cit., II, 2, pp. 848-866. Sobre a *theoria* e *eudaimonia* e a comparação entre a "vida filosófica"e a "vida política" ver o magistral capítulo de R. Kraut, *Aristotle on the Human Good,* op. cit., pp. 15-77. Para as interpretações divergentes em torno de EN X, 6-8 ver M. Vegetti, *L'Etica degli Antichi,* op. cit., pp. 202-210. E para uma reavaliação do problema da *contemplação* com particular ênfase na EE ver A. Kenny, *Aristotle on the perfect life,* Oxford, Clarendon Press, 1992.

das cidades gregas sob a hegemonia macedônia. Um novo ciclo político, cultural e espiritual começava para o mundo antigo com o advento da era *helenística* (séculos III-I a.C.). Do ponto de vista da história das concepções éticas, a *pragmateia* ética de Aristóteles, ao mesmo tempo em que recolhia a herança socrático-platônica, colocava no centro da reflexão ética o tema que iria dominar doravante não apenas a ética helenística mas toda a ética antiga: o tema da *eudaimonia.*

Mais ainda. Como observa A. Kenny[34], o extraordinário interesse despertado recentemente pelos tratados éticos de Aristóteles, mostra-nos que a matriz conceptual que lhes é comum, não obstante as diferenças que os distinguem, apresenta-se como a mais apta para nos permitir pensar, como anteriormente já observamos, os problemas que fluem imediatamente de nossa *natureza* como seres racionais e livres: problemas do agir, do bem, da excelência e dos fins da vida humana, em suma os problemas postos pela simples questão socrática — *como convém viver?* — da qual nasceu a Ética.

34. A. Kenny, *Aristotle on the perfect life,* op. cit., pp. 111-112.

CAPÍTULO 4

ÉTICA HELENÍSTICA

INTRODUÇÃO

A cronologia convencionalmente admitida pelos historiadores do mundo antigo estabelece como início e termo da época chamada *helenística* o fim do século IV e os começos do século I a.C., indo, portanto, desde a formação dos reinos que dividiram entre si o império de Alexandre até a conquista romana (em 146 a.C. a Grécia é declarada província romana) ou, segundo alguns, até o advento de Augusto e a definitiva consolidação do Império. O termo *helenístico,* criado no século XIX, possui uma significação sobretudo *cultural.* Pretende designar o imenso processo de helenização ou de difusão e implantação da cultura grega que acompanhou os passos vitoriosos de Alexandre e a política de seus sucessores nas terras do antigo império persa, que iam do Egito ao norte da Índia. Na verdade, a helenização aparece como um fenômeno de caraterísticas mundiais, se considerarmos sua extensão ao mundo conhecido de então, a *oikumene,* ou a terra tida como habitada. Irradiando de seu centro, a Grécia, ela atingiu sobretudo o espaço mediterrâneo, no qual o grego se tornou a língua comum, a *koiné,* e penetrou profundamente a cultura latina do novo poder hegemônico, dando origem aos versos célebres de Horácio: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*[1].

1. *Epistola* II, 1, v. 156.

Durante algum tempo, um tenaz estereótipo historiográfico fez da época helenística um tempo de decadência cultural, sobretudo em razão da comparação quase inevitável que se estabelecia com o esplendor da Grécia clássica. Mas esse juízo histórico sofre hoje profunda e, sem dúvida, definitiva revisão. A obra de alguns grandes historiadores como M. Rostovtseff, W. Tarn, A. Momigliano, Éd. Will e outros sobre esses três séculos decisivos na evolução da civilização ocidental fizeram da idade helenística um campo privilegiado de estudos, pesquisas e interpretações[2]. Além das profundas transformações políticas, sociais e econômicas que o mundo antigo conheceu nessa época, merecem aqui nossa atenção as formas que a *cultura* grega irá assumir nesse novo contexto histórico e que caracterizam propriamente o chamado *helenismo*[3]. Com efeito, alguns dos paradigmas culturais que se impuseram na cultura ocidental e permanecem até hoje reconhecem na época helenística, se não sua primeira origem, certamente sua forma institucional e sua definitiva legitimação social. Entre esses, dois interessam diretamente o nosso tema e merecem ser assinalados: a instituição *escolar* e a organização metódica da *pesquisa* em nível superior. Ambos tiveram seus antecedentes, o primeiro nas estruturas educacionais da Grécia clássica, o segundo nas atividades da Academia platônica e do Liceu aristotélico[4]. A civilização helenística, porém, assistiu à sua definitiva consolidação social e à sua consagração como paradigmas culturais que haveriam de caracterizar de maneira inconfundível até nossos dias a fisionomia intelectual do Ocidente. O grande historiador Henri-Irénée Marrou, estudando a educação na Antiguidade, desig-

---

2. Sobre o estado atual dos estudos sobre a época helenística ver F. Chamoux, *La Civilisation hellénistique* (col. Les grandes Civilisations), Paris, Fayard, 1981, principalmente o cap. IX (pp. 404-444) e X (pp. 445-484) e a Concl., pp. 495-498 sobre a importância da época helenística; *The Hellenistic World*, ap. *The Cambridge Ancient History*, vol. VII, 1, Cambridge University Press, 2ª ed., 1984, sobretudo os caps. 8, 9, 9a (J. K. Davies e G. E. R. Lloyd), pp. 257-352.

3. Termo criado em meados do século XIX pelo historiador alemão J. G. Droysen, pioneiro nos estudos sobre a época helenística.

4. Ver, a propósito, Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 6ª ed., 1965, sobretudo pp. 74-174 e Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Les Études Augustiniennes, 1984, cap. II, pp. 25-65, que discorda de H.-I. Marrou quanto à origem histórica da enumeração das sete artes liberais.

nou os séculos helenísticos como "a civilização da *paideia*", entendendo-se esse termo não apenas em sua acepção literal de "educação da criança" (*pais*), mas no sentido bem mais amplo de cultura intelectual superior e de formação de um tipo ideal de humanidade[5]. Nesse sentido pode-se dizer que a civilização helenística é o berço da idéia de *humanismo*, tal como nos foi transmitida pelo veículo da cultura clássica[6].

É justamente dentro desse novo quadro institucional da cultura superior que a *filosofia*, em suas tendências mais representativas, irá encontrar seu lugar e adquirir a fisionomia que definitivamente a caracterizará em nossa tradição intelectual. De resto, convém não esquecer que é da época helenística que provém uma parte considerável da documentação que possuímos sobre a filosofia antiga; e o estado fragmentário com que nos foi transmitida essa documentação não a priva de seu inestimável valor[7]. O estudo da filosofia se organiza então em *escolas*, tendo por modelo e inspiração as quatro célebres escolas de Atenas, a platônica, a aristotélica, a estóica e a epicurista[8]. Mas essa institucionalização escolar não significava que o ensino e o aprendizado da filosofia passassem a ser apenas a preparação para a prática de uma profissão. A entrada numa escola de filosofia significava, mais profundamente, uma opção existencial que

---

5. H.-I. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, op. cit., pp. 151--160.

6. Ver ibid., p. 536 n. 6. Daqui procede a tradução (Cícero, Quintiliano) de *paideia* por *humanitas*, origem da expressão *studia humanitatis*. Sobre o humanismo clássico ver ainda H.-I. Marrou, op. cit., pp. 523-536 ao concluir o capítulo sobre a educação helenística.

7. Parte considerável dessa documentação foi editada com exemplar rigor crítico por Hermann Diels na obra *Doxographi Graeci*, Berlim, 1789 (3ª reimpr., Berlim, W. de Gruyter, 1958).

8. Na época helenística, enquanto a cultura científica e literária emigravam para Alexandria e Pérgamo, a Filosofia permaneceu fiel às suas origens atenienses. O termo *scholè* (lazer) designando *escola* recebe essa significação na época helenística, significando o tempo consagrado ao estudo, aulas, seminários de pesquisa. Sobre as escolas helenísticas de Filosofia e o modo de vida nelas vigente, ver C. Natali, Lieux et écoles du savoir, ap. *Le savoir grec*, op. cit., pp. 228-249 (aqui pp. 236-244); e sobre a significação histórica da filosofia helenística ver G. Reale, *História da Filosofia antiga*, op. cit., III, pp. 465-475, e J. Brunschvicg, La philosophie à l'époque hellénistique, ap. *La philosophie grecque*, op. cit., pp. 457-594.

incluía não apenas a adoção de uma certa concepção do mundo ou de um *sistema* (o termo surge nessa época) mas, igualmente, a de um novo *modo de vida* ou de ser e agir[9], trazendo consigo uma verdadeira *conversão*. São essas as caraterísticas que irão conferir finalmente à filosofia antiga seus traços definitivos que serão fixados na época helenística[10]. Eles irão assegurar à Ética o lugar proeminente que passará a ocupar na estrutura do saber filosófico.

Para explicar a feição *ética* que será doravante o traço dominante da filosofia antiga, pelo menos até a renascença da metafísica platônica na Antiguidade tardia, costumam ser aduzidos alguns outros aspectos da sociedade e da cultura helenísticas, que aqui seria longo enumerar. Um dos fenômenos, porém, entre os que são freqüentemente assinalados para caracterizar a transformação então sofrida pelo mundo antigo e que convém lembrar, é a emergência, pela primeira vez na história, do *indivíduo* como um dos protagonistas no grande drama da gestação de uma nova sociedade. A presença das grandes individualidades marca a história provavelmente desde os seus inícios. Mas o *indivíduo* da idade helenística não é exceção e sim o *tipo* histórico em torno do qual passa a ser tecida a trama social, política e cultural da civilização ecumênica que então se formava[11]. É necessário, no entanto, não confundir o *indivíduo* da idade helenística com o *indivíduo* típico do individualismo moderno. Aquele não surge, como este, da transformação de uma sociedade de ordens ou hierárquica numa sociedade de classes dentro de um longo processo de revolução econômica, social, política e cultural. O *indivíduo* helenístico como protagonista histórico apresenta-se quase imediatamente como resíduo ou, se quisermos, como fruto da dissolução dos quadros institucionais de vida da Grécia clássica. O *indivíduo* é o que resta do fim da *polis* como espaço envolvente e absorvente da personalidade do cidadão e de sua atividade política,

---

9. Tanto Epicuro quanto Crisipo escreveram tratados, hoje perdidos, *Sobre os modos de vida*.

10. Remetemos aqui novamente à magistral síntese de Pierre Hadot, *O que é a filosofia antiga*, São Paulo, Loyola, 1999 e à nossa nota em *Síntese* 75(1996): 547-551.

11. Ver as páginas sugestivas de A.-J. Festugière, L'avénement de l'individu, ap. Gorce-Mortier (dir.) *Histoire Générale des Religions: Grèce-Rome*, Paris, Quilliet, 1948, pp. 118-147.

social e cultural. Na idade helenística, a *polis* sobrevive com feição inteiramente nova[12]. Se ela continua a ser uma referência para o indivíduo no campo de seus vínculos afetivos ou das vicissitudes de sua existência, deixa de ser seu espaço protetor. O indivíduo se vê em face da tarefa de construir ele mesmo esse espaço, e é no cumprimento dessa tarefa que sua individualidade se afirma. Trata-se de uma tarefa eminentemente *personalizante* pois supõe uma opção *pessoal* na escolha de uma forma própria de vida. No indivíduo da era helenística começam a delinear-se os traços da idéia de *pessoa humana,* destinada a marcar decisivamente nossa civilização[13]. É no contexto dessa nova situação existencial que a *paideia* (ou cultura geral), como mostrou H.-I. Marrou, torna-se para o indivíduo, na escola e na vida de estudos, no *bios theoretikos*[14], o instrumento privilegiado para sua auto-realização. E é na escolha dos caminhos da cultura que a *Filosofia* apresenta-se como o roteiro mais adequado para conduzir o indivíduo à plena posse de si mesmo, à sabedoria e à independência (*autarkeia*) em face do obscuro Destino (*Tyche,* a Fortuna, é a divindade soberana dos tempos helenísticos). Mais ainda, em se tratando do *como devemos viver?* é a invenção socrática da *Ética* que passa a ser o pólo organizador da *paideia* filosófica. Já antes assinalamos como o problema da beatitude (*eudaimonia* ou *de beata vita*) é apontado pelos filósofos que, de uma maneira ou de outra, herdaram a tradição helenística (citamos então os testemunhos de M. T. Cícero e de Santo Agostinho), como sendo o motivo maior que levava os homens a dedicar-se à *filosofia.* É a própria história, ou melhor, uma nova condição histórica que impõe ao indivíduo a solução da clássica discussão sobre os *modos de vida.* Premido pela necessidade existencial de buscar sua realização pessoal na plena posse de si mesmo, ou em sua "liberdade interior"[15], é o caminho da

---

12. Sobre a *polis* helenística ver J. K. Davies, *The polis* Transformed and Revitalized, ap. *The Cambridge Ancient History,* op. cit., VII, 1, pp. 304-320; e F. Chamoux, *La Civilisation Hellénistique,* op. cit., ch. VI, pp. 209-264.

13. Ver H.-I. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité,* op. cit., pp. 155-156.

14. Sobre o tema ver A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano,* Milão-Roma, Fratelli Bocca, 1953.

15. Ver J. de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté,* op. cit., pp. 141-154. Sobre essa nova "condição histórica" do indivíduo ver as páginas clássicas de Max Pohlenz, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung,* Göttingen, Vandehoeck und Ruprecht, 1948, I, pp. 9-21 (aqui pp. 16ss.)

filosofia, já aberto pela grande tradição que teve início na Jônia do século VI, a oferecer-se ao indivíduo como seguro itinerário da vida. Estava assim inaugurada uma nova época da Filosofia e da Ética antigas.

Na época helenística, a Filosofia, não só pelo fato de ser o ápice da cultura superior, mas também por seu apelo existencial, ramificou-se em muitas tendências e muitas escolas e, embora conservando em Atenas seu centro de irradiação, difundiu-se por todo o espaço geográfico-histórico do helenismo[16]. Ao historiador da Filosofia cabe investigar e organizar a rica documentação, embora infelizmente fragmentária, que nos ficou daquele extraordinário surto de criação filosófica[17]. Aqui iremos dedicar nossa atenção apenas aos dois grandes sistemas éticos que dominaram a idade helenística e influíram poderosamente na tradição da Ética ocidental, o *Epicurismo* e o *Estoicismo*, limitando-nos porém a realçar as grandes linhas da doutrina ética que coroa a sua visão do mundo.

A ÉTICA EPICURISTA

É na época helenística que a Filosofia, em sua estrutura conceptual e em sua organização didática, assume a forma de um *sistema* (termo de origem estóica), num sentido análogo ao que será o *sistema* na filosofia moderna[18], mas que não fora explicitado como tal

16. Uma exposição ampla e documentada da filosofia helenística em geral é oferecida por G. Reale, *História da Filosofia Antiga III: os Sistemas da era helenística* (tr. M. Perine), São Paulo, Loyola, 1994; para o estudo e comentário das fontes a obra de referência é atualmente a de A. A. Long-D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, II (textos gregos), Cambridge University Press, 1987. Ver igualmente a síntese de A. A. Long, *La filosofia helenística: epicurismo, estoicismo, escepticismo* (tr. esp.), Madrid, Revista de Occidente, 1975.

17. Sobre a difusão da filosofia na época helenística, ver as observações de V. Goldschmidt, Introduction à la pensée hellénistique, ap. *Écrits I: Études de philosophie ancienne*, Paris, Vrin, 1984, p. 96.

18. Essa comparação vale apenas em sentido análogo. O *sistema* helenístico não apresenta as caraterísticas axiomático-dedutivas dos *sistemas* racionalistas da época moderna. Sobre estes ver F. J. Courtine, *Suárez et le système de la Métaphysique*, Paris, PUF, 1990; e H. C. Lima Vaz, A Metafísica na modernidade, ap. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, São Paulo, Loyola, 1997, pp. 343-368.

por Platão e Aristóteles. Admite-se ter sido justamente no seio da Primeira Academia que o estudo e o ensino da Filosofia foram divididos em *Lógica, Física* e *Ética*. A estreita relação entre essas três partes, estabelecida aliás diferentemente segundo os *sistemas*, assegura ao corpo doutrinal da Filosofia a unidade e coerência que lhe permitem responder não apenas teoricamente mas existencialmente às interrogações postas ao *indivíduo* em face da tarefa de sua auto-realização, sobre *o que* conhecer, *como* agir, *o que* esperar, que Kant tornou célebres muitos séculos mais tarde.

O sistema de Epicuro foi o primeiro a atender a essa necessidade cultural dos tempos, de uma Filosofia ao mesmo tempo *visão do mundo* e *forma de vida*. Epicuro (341-270 a.C.), de família ateniense, nasceu em Samos, recebeu em Atenas sua formação como *efebo*, ensinou provavelmente em Mitilene e Lâmpsaco para onde se transferira. Já então se iniciara na Filosofia pelas mãos do filósofo Nausífanes, seguidor de Demócrito, e que exerceu sobre ele influência considerada decisiva pelos estudiosos. Em 307/306 fundou em Atenas sua escola que, pela localização num jardim junto aos muros da cidade[19], ficou conhecida como "O Jardim". Aí passou a ensinar e a atrair numerosos discípulos. Epicuro foi escritor fecundo, mas pouca coisa restou de sua vasta obra. A lista de seus principais escritos e quase tudo que sabemos sobre ele foram-nos transmitidos por Diógenes Laércio no século II d.C.[20]. A Antiguidade legou-nos tam-

19. No primeiro volume de Long-Sedley, *The Hellenistics, Philosophers*, p. 4, está desenhado um *mapa* da localização das escolas filosóficas na Atenas helenística com a distância provável entre elas. A nordeste, fora dos muros, encontra-se a Academia platônica e contíguo, mas dentro dos muros, o Jardim de Epicuro; mais distantes, na direção sul, a Stoa e o Liceu. Ver noutra perspectiva o mapa das escolas heleníticas em Monique Canto-Sperber (dir.), *La Philosophie grecque*, op. cit., p. 831.

20. Os fragmentos de Epicuro e a doxografia a ele referente foram editados por Hermann Usener, *Epicurea*, Leipzig, Teubner, 1887 (reprodução anastática, Stuttgart, 1966). Essa obra recebeu um precioso complemento com o *Glossarium Epicureum*, redigido por Usener e editado por M. Gigante e W. Schmidt (ed. dell'Ateneo e Bizzarri, Roma, 1977). Aos fragmentos reunidos por Usener foram acrescentadas as *Sentenças Vaticanas* (*Gnomologium Vaticanum*) identificadas por K. Woltke em 1888 e os fragmentos extraídos dos Papiros de Herculano (*Papyri Herculanenses*), provenientes da rica biblioteca do epicurista Filodemo (séc. I a.C.) descoberta nas escavações da cidade de Herculanum, sepultada sob as lavas do Vesúvio em 79 d.C. Entre estes, os fragmentos do tratado "Sobre a Natureza" (*Peri physeos*), provavelmente a obra mais importante de Epicuro. Das traduções recentes

bém a mais completa exposição do pensamento de Epicuro devida ao ardente adepto de sua doutrina, o poeta latino Tito Lucrécio Caro (c. 99-54 a.C.), cujo poema didático *De rerum natura*, sem dúvida o mais brilhante em seu gênero na literatura ocidental, é importante fonte para o conhecimento do epicurismo.

A doutrina de Epicuro foi caracterizada com muita propriedade como *naturalismo* radical, coerente e conseqüente[21]. Vale dizer que o conceito de *physis* (natureza) não é apenas o fundamento mas, igualmente, o conceito-guia de todo o caminho filosófico de Epicuro. Naturalismo coerente, pois todos os problemas — gnosiológicos, cosmológicos e éticos — são resolvidos à luz do conceito de *natureza*. E naturalismo conseqüente, na medida em que tudo o que não é rigorosamente explicável pelo conceito de *natureza* é rejeitado como erro ou ilusão. A gênese do naturalismo epicureano costuma ser atribuída a seu encontro precoce, por intermédio de Nausífanes, com o atomismo democrítico e com o *materialismo* que dele decorre[22]. Ao estabelecer em Atenas sua escola, Epicuro já havia definido provavelmente as duas tarefas principais de seu ensinamento. A primeira, que é a *pars destruens*, tinha como objeto a crítica sem atenuantes dos filósofos anteriores, sobretudo do *espiritualismo* de Platão, do qual a doutrina de Aristóteles era apenas

---

utilizamos a de Margherita Isnardi Parente, Epicuro, *Opere* (Classici della Filosofia), Turim, UTET, 1974, com ampla e erudita introdução (pp. 9-73), rica bibliografia (pp. 79-92) e numerosas notas histórico-críticas, e a de M. Conche, Épicure, *Lettres et Maximes*, (col Epimethée), Paris, PUF, 1987, com texto grego, introdução, notas e bibliografia (pp. 275-285). Uma bibliografia comentada se encontra em Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, op. cit., II, pp. 480-490; Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., I, pp. 279-283. Sobre a historiografia filosófica em torno a Epicuro ver M. Isnardi Parente, L'Epicureismo, ap. *Questioni di Storiografia Filosofica I* (dir. V. Matthieu), op. cit. pp. 359-398 e G. Reale, *História da Filosofia Antiga*, III, op. cit., pp. 359-361. Sobre a personalidade de Epicuro em relação com sua doutrina ver A. Laks, Épicure, ap. *Le Savoir grec*, op. cit., pp. 646-665 e, do mesmo, a síntese magistral sobre a ética de Epicuro em Épicure, *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie morale*, op. cit., pp. 504-517.

21. Ver Joseph Moreau, Le naturalisme d'Épicure, ap. *Stoïcisme, Épicurisme, Tradition Hellénique*, Paris, Vrin, pp. 139-155. Trata-se de uma excelente introdução à doutrina de Epicuro.

22. Sobre esse ponto ver G. Reale, *História da Filosofia Antiga*, III, op. cit., pp. 143-148. Nas *Máximas capitais* (XI, Isnardi Parente, p. 531) Epicuro justifica seu naturalismo pela necessidade de fixar os limites da dor e do desejo.

outra versão, e ambas admitiam o supra-sensível ou o *inteligível* como transcendente ontologicamente ao *sensível*. Ora, a *physis* sensível era, para Epicuro, toda a realidade. É mesmo altamente provável, como mostrou Ettore Bignone numa obra fundamental[23], que a formação filosófica de Epicuro nos anos atenienses se tenha desenrolado em confronto com os escritos *exotéricos* de Aristóteles, cuja feição platônica é geralmente admitida. Mas Epicuro não se contentou com a *pars destruens,* nem essa foi para ele a tarefa mais importante. Foi à *pars aedificans* ou ao *sistema* que seu pensamento se dedicou com todo o ardor.

Em seu ensinamento, Epicuro ateve-se à divisão escolar da Filosofia que começava a prevalecer em Lógica, Física e Ética. Mas essa divisão não era para ele, como não o será para os Estóicos, apenas uma comodidade didática. Ela permitia justamente organizar na forma do *sistema* toda a fecundidade heurística do conceito de *natureza sensível,* explicando por ele as formas do conhecimento e seu uso correto, a estrutura do universo e — o que é o mais importante — o sentido verdadeiro da busca humana da *eudaimonia* e os meios e modos para alcançá-la e vivê-la.

Três são, portanto, as partes do sistema de Epicuro: a *Canônica,* a *Física* e a *Ética.* Como nosso propósito aqui é expor as grandes linhas da Ética, teremos de nos limitar a um breve resumo da Canônica e da Física, das quais, de resto, a Ética logicamente depende, ou que não têm outra finalidade senão a de ser um prolegômeno necessário à Ética.

O termo Canônica vem de *kanon* ou regra, e a exposição da teoria do conhecimento de Epicuro recebeu, segundo a lista de Diógenes Laércio, o título *Do Critério ou Cânon,* obra hoje totalmente perdida. O que sabemos da Canônica provém da doxografia (sobretudo Diógenes Laércio e Sexto Empírico) e de indicações contidas nas *Máximas* e *Cartas* e em outros fragmentos. Epicuro, aparentemente, não dava nenhum valor ou importância à *Lógica* no sentido em que essa disciplina fora amplamente exposta no *Organon* aristotélico. Sua Canônica é uma espécie de *criteriologia* extremamente

23. Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* I, II, Florença, La Nuova Italia, 1936; 2ª ed., ibid. 1973.

simples (o termo *kriterion,* em sua acepção gnosiológica é, provavelmente, de origem epicureana), que repousa apenas em três elementos ou formas do conhecimento, tidos como fontes primeiras de certezas absolutas: as *sensações* (*aistheseis*), que são sempre absolutas e verdadeiras[24]; as "antecipações" (*prolepseis*) que são representações mentais das coisas, resultantes do fluxo de sensações ou imagens que delas provêm e que chegam até nós por meio dos chamados "simulacros" (*eidola*); finalmente, os "sentimentos" (*pathe*) de prazer e dor, sentimentos fundamentais que são, para o ser humano, o critério para distinguir o bem e o mal. Para além da evidência imediata (*enargeia*) que acompanha essas três formas elementares do conhecimento, este avança para o terreno das "opiniões" (*doxai, hypolepseis*), que podem ser verdadeiras ou falsas, segundo critérios bem definidos[25]. A Canônica de Epicuro exerce assim, em seu Sistema, uma simples função propedêutica ou crítica e tem como finalidade explicar que, sendo parte da *physis* e, portanto, nela totalmente integrado, o ser humano possui uma atividade cognoscitiva estritamente dentro dos limites, condições e âmbito determinados pela *physis*[26].

Ora, a *physis* epicureana é rigorosamente definida segundo os termos do materialismo democrítico, assim resumido por Epicuro: "A natureza do todo (*pan*) consta de corpos e do vazio (*kenon*)"[27]. A segunda parte do Sistema, que trata da Natureza (*peri physeos*), apresenta-se, de um lado, como fundamento da teoria materialista do conhecimento exposta na Canônica e, de outro — e é essa, sem dúvida, sua função mais importante — como justificação racional da Ética. A Física de Epicuro nos foi dada a conhecer pela *Carta a Heródoto* (Isnardi Parente, 147-170), pelos longos fragmentos de diversos livros da sua obra principal *Sobre a Natureza* (XXXV livros) reconstituídos a partir dos papiros de Herculano (Isnardi Parente,

24. Ver o testemunho de Sexto Empírico sobre a natureza da *sensação* em Epicuro ap. Reale, *História da Filosofia Antiga,* III, op. cit., pp. 158-160.

25. Sobre as *opiniões* ver ainda o testemunho de Sexto Empírico, ap. Reale, *História da Filosofia Antiga,* op. cit., III, pp. 165-166. Aí, pp. 166-169, uma apreciação crítica sobre a Canônica epicureana.

26. Sobre a Epistemologia epicureana, textos e comentários em Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers,* op. cit., I, pp. 78-101, II, pp. 83-104.

27. Ver os testemunhos de Sexto Empírico a propósito, em *Opere* (Isnardi Parente), pp. 258-259.

214-239; 240-257 para os fragmentos de atribuição incerta a determinado livro), por uma documentação doxográfica relativamente abundante, e pelo poema de Lucrécio, *De rerum natura,* particularmente importante em razão da doutrina do *clinamen.* Três categorias fundamentais articulam a concepção epicureana do Todo (*to pan*): os *átomos* (*hoi atomoi*) ou corpos mínimos indivisíveis; o *vazio* (*to kenon*), receptáculo dos átomos e espaço de seu movimento; o *infinito* (*to apeiron*), condição para o movimento eterno e incessante dos átomos (*a Heródoto,* 41, 60; Isnardi Parente, p. 150; 159-160). Essas três categorias, de indiscutível procedência democrítica, são necessárias e suficientes para que Epicuro edifique sua Física segundo um paradigma rigorosamente materialista[28]. Mas a atomística epicuriana tem uma significação filosófica profundamente diferente da que fora elaborada pela escola de Abdera, na qual adquire realce decisivo a componente *lógica,* como superação do dilema absoluto entre *ser* e *não-ser* ensinado pelos Eleatas. Em Epicuro a Física está toda orientada a oferecer um fundamento *cosmológico* à Ética. A tarefa mais importante da Física é proporcionar uma explicação do *movimento,* a partir da estrutura dos *átomos* e do *vazio*[29]. Trata-se de uma explicação que compreende a totalidade da *physis,* nela incluindo-se, portanto, o ser humano, sua *psyché,* suas funções, atividades, tendências e fins (*a Heródoto,* 63-68; Isnardi Parente, pp. 162-166). A existência dos Deuses, que deveria ser logicamente negada por Epicuro a partir de sua física materialista é, no entanto, integrada no movimento universal dos átomos e em sua agregação em corpos, passando a desempenhar papel fundamental na constituição da Ética[30].

Sendo o movimento elementar dos átomos o movimento retilíneo e uniforme no sentido perpendicular alto-baixo, o cosmos epicuriano apresenta duas caraterísticas fundamentais: é definido exclusivamente pelo *espaço* anisotrópico infinito, no qual os átomos caem eternamente, impelidos por seu *peso,* segundo a direção privi-

28. Sobre a Física epicuriana, textos e comentários em Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers,* op. cit., pp. I, 25-78; II, 18-83.

29. Uma exposição sintética da Física em Reale, *História da Filosofia Antiga,* op. cit., III, pp. 170-191.

30. Sobre a teologia de Epicuro ver a clássica exposição de A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux,* Paris, PUF, 1946, 2ª ed., 1968.

legiada alto-baixo; nesse sentido o universo de Epicuro, como o de Aristóteles, não só é representado segundo uma estrutura *geocêntrica*, mas igualmente *antropocêntrica*, pois é da posição ereta do observador que é percebida a direção privilegiada do universo, e postulada a eterna queda perpendicular dos átomos no espaço infinito. Para explicar a partir dessa concepção do movimento dos átomos sua agregação na variedade dos corpos e evitar o rígido determinismo democrítico, incompatível com a liberdade humana, Epicuro introduz um coeficiente de espontaneidade no movimento dos átomos que se traduz numa "declinação" (*parenklesis, clinamen*) mínima na direção vertical de seu movimento e permite seu entrechoque, do que resultam a formação dos corpos e a possibilidade do movimento livre da vontade humana. Essa célebre doutrina está apenas implícita nos textos de Epicuro e somente na doxografia posterior é testemunhada claramente, sobretudo no *De rerum natura* de Lucrécio (II, 216-293) e em M. T. Cícero (*De fato*, X, 23). Ela é invocada por Lucrécio para explicar o livre-arbítrio mas, por outro lado, Epicuro admite no movimento da vontade humana uma espontaneidade análoga à que se verifica no movimento vertical dos átomos[31]. No entanto, como foi justamente observado[32], essa introdução da *espontaneidade* num cosmos regido em princípio pela *necessidade*, acaba por submeter ao *acaso* o universo epicuriano.

A *Ética* de Epicuro[33] tem por fundamento sua Física, mas a Física, por sua vez, é toda orientada no sentido de tornar irrefutáveis, segundo os critérios da razão, as proposições da Ética. Como toda a Ética antiga, a Ética epicurista obedece a um paradigma *eudaimonista* e *teleológico*, pois a definição e obtenção da verdadeira *eudaimonia* é o único alvo que se propõe Epicuro em seu ensinamento. Essa estru-

---

31. Sobre a doutrina do *clinamen* e o problema do livre-arbítrio ver Isnardi Parente, *Opere*, Intr., pp. 15-20; segundo M. Conche (Épicure, *Lettres et Maximes*, op. cit., Intr., pp. 87-90), a teoria do *clinamen* é uma resposta ao necessitarismo do megárico Diodoro Cronos, cujo argumento contra a contingência, conhecido como "o dominador" (*kyrieôn logos*), pretende mostrar que a negação da necessidade absoluta implica a negação do princípio de não-contradição. Sobre Diodoro Cronos, ver Reale, *História da Filosofia Antiga*, III, op. cit., pp. 60-63.

32. A propósito, ver Reale, op. cit., III, pp. 185-186.

33. Sobre a Ética de Epicuro ver documentação e comentário em Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, op. cit., I, pp. 102-157; II, pp. 104-162.

tura finalista da Ética, em aparente contradição com o mecanicismo atomista da Física, é permitida justamente pela introdução do coeficiente de espontaneidade no movimento da vontade que o define como movimento livre. Sendo, pois, o ser humano *capaz* de ser feliz, o único problema digno de toda a sua atenção e que cabe à Ética resolver é o de *como* ser feliz. Na Ética, mais talvez do que em outras partes do Sistema, Epicuro procede com um rígido *dogmatismo,* que se tornou célebre na Antiguidade, sendo a última e definitiva palavra nas discussões a autoridade do Mestre, celebrado por Lucrécio como um deus (*De rerum natura,* V, 8; Epicuro compara a vida do sábio à de um deus, *A Meneceu,* 135, Isnardi Parente, p. 194). Isso explica o fato de não ter o Epicurismo conhecido, após a morte de Epicuro, escolas opostas na interpretação da doutrina do Mestre, permanecendo doutrinalmente inalterado ao longo de toda a evolução da Ética antiga e recebendo talvez dessa compacta unidade a extraordinária força de sobrevivência que o trouxe até os tempos modernos.

As principais fontes para o conhecimento da Ética de Epicuro são a *Carta a Meneceu* e as *Sentenças capitais* (Isnardi Parente, pp. 187-206). No início das *Sentenças capitais* (II-V) estão enunciadas as quatro proposições, conhecidas como os "quatro remédios" (*tetrapharmakon*) que constituem as verdades fundamentais da Ética: "1. A *morte* nada é para nós; o que se dissolve não sente mais e o que não sente não é nada para nós. 2. O limite da grandeza dos prazeres é a supressão de toda dor; onde está presente o prazer e por todo o tempo em que estiver presente, não há dor nem tristeza nem ambos. 3. A dor não dura continuamente na carne, mas a dor extrema não está presente senão pelo menor tempo possível; a que excede de pouco o prazer do corpo não dura muitos dias e as longas enfermidades são acompanhadas de mais prazer corporal do que de dor. 4. Não se pode viver com prazer sem viver com prudência, honestidade e justiça, nem viver com prudência, honestidade e justiça sem viver com prazer; e a quem faltam <as condições> para viver com prudência, honestidade e justiça, este não pode viver com prazer"[34].

---

34. Sobre o "quádruplo remédio" e a estrutura das *Máximas capitais,* ver V. Goldschmidt, La théorie épicurienne du droit, ap. *Écrits I: Études de Philosophie antique,* Paris, Vrin, 1984, pp. 128-150 (aqui, pp. 130-134).

Os "quatro remédios" constituem, em suma, a pressuposição absoluta, segundo Epicuro, para a solução do problema do *Bem* como *fim* da vida humana e da *virtude* com "vida no Bem" como verdadeira *eudaimonia* segundo a tradição socrática, a cuja inspiração original a Ética epicuriana permanece fiel. Sendo a primazia do Bem o primeiro pressuposto da Ética, dele segue-se imediatamente seu primeiro axioma, a saber, "o Bem deve ser feito e o mal evitado": tal o ponto de partida de toda Ética clássica e medieval. A ele Epicuro permanece fiel, mas sua determinação do que é o Bem procede na forma de uma dialética negativa: o *Bem* estará necessariamente presente quando seu oposto, o *mal*, for efetivamente negado. Ora, o *mal*, para o homem, é a *dor*, qualquer que seja sua forma; o oposto da dor é *prazer* e a *dor* se retira quando o *prazer* se faz presente. Logo, o *prazer* é o *Bem*. Essa dialética epicuriana funda-se imediatamente em sua Física, já que os estados primitivos em que podemos nos encontrar, a *dor* e o *prazer*, procedem originariamente das afecções (*pathe*) em nós produzidas pelo fluxo dos "simulacros" atômicos. Embora não se possa identificar imediatamente *dor* e *prazer* com o *pathos*, pois em sua vivência intervém igualmente a parte racional da alma (*logismos, dianoia*), a alma, por sua vez, é parte integrante da *physis*[35], o que submete todas as formas da *dor* e do *prazer* ao domínio da natureza, seja em sua fisiologia seja em suas interpretações antropológica e ética. A Ética de Epicuro é, pois, fundamentalmente uma resposta ao *fato primitivo* da dor, primeiro e único obstáculo que se ergue no caminho da *eudaimonia* humana. E o *prazer* é a única supressão radical da *dor*, sendo assim o princípio e o fim da vida na *eudaimonia* (*A Meneceu*, 128-129; Isnardi Parente, pp. 190-191)[36].

No entanto, dessa prioridade absoluta do *prazer* na constituição da *eudaimonia* não se segue que a Ética de Epicuro seja um puro *hedonismo*, uma versão apenas mais elaborada do *hedonismo* de Aristipo e da escola cirenaica[37]. A imagem pejorativa de Epicuro e do epicu-

35. Ver M. Isnardi Parente, Epicuro, *Opere*, op. cit., Intr., pp. 42-45.

36. Observe-se que para Epicuro não há, como para outros filósofos, entre eles Platão, um estado *intermediário* entre a dor e o prazer. Ver J. Moreau, Le naturalisme d'Épicure, ap. *Stoïcisme, Épicurisme, tradition hellénique*, op. cit., pp. 145-147.

37. Sobre a escola cirenaica e seu *hedonismo* ver Reale, *História da Filosofia Antiga*, op. cit. I, pp. 344-355; III, pp. 48-55.

rismo como paradigmas acabados do *hedonismo*, já difundida na Antiguidade e que perseverou como lugar-comum na tradição ocidental[38], não encontra fundamento no *corpus* dos textos autenticamente epicurianos nem corresponde ao alto ideal moral preconizado por Epicuro em seu ensinamento. De resto, um puro *hedonismo* seria incompatível com o "quarto remédio" entre os receitados por Epicuro para a consecução da saúde da alma e da vida feliz. Uma diferença essencial separa, nesse ponto, Epicuro de Aristipo de Cirene[39]. Neste o preceito da busca do prazer sem limites assinala uma ruptura com a tradição grega do *metron* (medida) e da arte de medir (*metretike*), que Platão e Aristóteles haviam colocado no centro de sua doutrina da *praxis* ética. Epicuro permanece fiel a essa tradição e pode-se dizer mesmo que a sábia medida do prazer é o objeto principal da teoria epicuriana das virtudes[40]. Com efeito, escreve ele (*A Meneceu*, 132, Isnardi Parente, pp. 192-193): "O maior dos bens e o princípio de tudo isto <do sóbrio raciocínio que investiga as causas de todo ato de escolha e recusa e expulsa as opiniões falsas, ibid.> é a prudência (*phronesis*)"[41]. Ao fazer da *phronesis* em sua acepção aristotélica a primeira das virtudes, Epicuro confere à sua Ética um timbre inconfundivelmente clássico, que a distingue essencialmente de qualquer forma de *hedonismo* vulgar. Em torno da *phronesis*, a honestidade (*kalôs zen*) e a justiça (*dikaiôs zen*) (*Sentenças capitais*, V, Isnardi Parente, p. 196) delineam o perfil da vida na *eudaimonia* segundo Epicuro.

Mas essa vida deve ser vivida pelo indivíduo nas condições históricas determinadas pela convivência com seus semelhantes e pela vida política, que então reconhecia suas instâncias de poder e decisão apenas no centro dos grandes impérios. A Ética de Epicuro prevê efetivamente — e foi esse, talvez, seu apelo mais sedutor para os seus contemporâneos — um conjunto de preceitos e normas

38. A propósito desse lugar-comum e de sua reavaliação histórica ver M. Isnardi Parente, L'Epicureismo, ap. *Questioni di Storiografia Filosofica* op. cit., I, pp. 359-363.

39. A propósito ver J. Moreau, Le naturalisme de Épicure, ap. *Stoïcisme, Épicurisme, tradition hellénique*, op. cit., pp. 142-144.

40. Sobre as dificuldades da doutrina epicuriana nesse ponto ver G. Reale, *História da Filosofia Antiga*, op. cit., III, pp. 206-210.

41. Sobre a *phronesis* (sabedoria prática) em Epicuro, ver a nota de M. Isnardi Parente, Epicuro, *Opere*, p. 192, n. 1.

tendo como finalidade um espaço humano neutralizador das condições desfavoráveis para a busca da *eudaimonia* impostas pela vida social e política. Eliminados os dois temores, cuja origem situa-se para além dos limites até onde alcança a *praxis* humana, ou seja, o temor dos *Deuses e dos fenômenos celestes* e o temor da *morte* — e essa foi uma das tarefas da Física —, a instituição do Jardim tem como alvo justamente oferecer o espaço humano onde a *tranqüilidade* ou *imperturbabilidade* (*ataraxia*) da alma e o *repouso* (*aponia*) do corpo, primeiras condições para a prática da virtude e a posse da *eudaimonia*, possam ser alcançados[42]. Nesse sentido, o Jardim é a alternativa epicuriana à *polis*, ao Estado e à vida política em geral. O apolitismo da Ética epicuriana é conhecido, e o preceito da "vida escondida" (*lathe biôsas*, "vive escondido", traduzido na sentença latina *bene vixit qui et bene latuit*) é como o antídoto para a sedução da vida política. A convivência humana ideal é situada por Epicuro na "amizade" (*philia*), um dos pilares de sua Ética, sendo a *amizade* o bem maior e portador da maior felicidade que a sabedoria nos pode proporcionar (*Máximas Capitais*, XXVII, Isnardi Parente, p. 200)[43]. Mas, por outro lado, Epicuro e seus sucessores desenvolvem uma teoria da justiça e do direito e da origem da sociedade pelo pacto de não--agressão que assegura ao epicurismo um lugar na história da filosofia política (*Máximas Capitais*, XXXI-XL, Isnardi Parente, pp. 201--203; alguns autores atribuem essas máximas a Hermarco, sucessor de Epicuro)[44].

A ÉTICA ESTÓICA

Contemporâneo do Epicurismo e reconhecendo sua origem na mesma conjuntura cultural, social e política de Atenas e do mundo

42. Sobre a *aponia* e a *ataraxia* como fins da natureza, cessação dos desejos vãos, condições do prazer e, conseqüentemente, da prática da *virtude*, ver M. Conche, Épicure, *Lettres et Maximes*, op. cit. Intr. pp. 63-74; M. Isnardi Parente, Epicuro, *Opere*, op. cit., Intr. pp. 46-50.

43. O tema da *amizade* epicuriana é famoso desde a Antiguidade e se insere na questão clássica da relação com o *outro*. Ver J. Fraisse, *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974.

44. Ver, a propósito, o artigo fundamental de V. Goldschmidt, La théorie épicuréenne du droit, *Écrits*, I, op. cit., pp. 128-150.

grego nos fins do século IV a.C., que explica em grande parte o nascimento e desenvolvimento do Jardim de Epicuro, o Estoicismo participa do mesmo *espírito do tempo*[45]. Esse *espírito do tempo* manifesta-se em primeiro lugar, no plano da vida concreta, pela semelhança dos *fins* que a proposta ética das duas escolas se propõe alcançar, ou seja, a obtenção da verdadeira *eudaimonia* por obra do *indivíduo* e como sua mais alta realização. Em segundo lugar, no plano da expressão intelectual, que deve assumir tradicionalmente a forma *filosófica*, o *espírito do tempo,* plasmado pela grandiosa herança especulativa de Platão e Aristóteles, revela-se na rigorosa divisão da *pragmateia* filosófica aceita pelos dois Sistemas segundo a tripartição em Lógica, Física e Ética, já vigente na Academia. A essa exigência de *ordem* no discurso filosófico o Estoicismo parece ter sido mesmo mais sensível do que o Epicurismo, não obstante o rígido dogmatismo deste último. Com efeito, os Estóicos podem ser apontados não apenas como os criadores do termo *sistema*[46], senão também como os que mais aprofundaram a necessidade de articular de modo orgânico as partes do discurso (*logos*) filosófico, nele vendo espelhada a unidade do

---

45. A bibliografia sobre o Estoicismo e suas diversas correntes é muito vasta. Os fragmentos dos estóicos antigos foram reunidos por J. von Arnim sob o título *Stoicorum veterum fragmenta* (*SVF,* v. Bibliografia geral). O crescente interesse pela época helenística incentivou igualmente os estudos sobre o Estoicismo. A historiografia a respeito encontra-se em G. Cambiano, *Questioni di Storiografia Filosofica,* I, op. cit., pp. 319-357. Para uma iniciação bio-bibliográfica sobre os estóicos ver G. Reale, *História da Filosofia Antiga,* V, op. cit., pp. 365-370; repertórios bibliográficos sobre o Estoicismo em geral: W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* I, op. cit., pp. 271-277; M. Isnardi Parente, *Introduzione a lo Stoicismo ellenistico,* Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 169-192; Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers,* II, op. cit., pp. 491-510. O estudo mais amplo sobre o Estoicismo é atualmente o de Max Pohlenz, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung,* I, II, Göttingen, Vandehoeck und Ruprecht, 1949 (2ª ed. 1959); tr. italiana, Florença, La Nuova Italia, 1967. O 2º volume é um complemento muito rico de anotações bibliográficas e críticas; ver ainda a síntese autorizada de J. Brunschvicg, Stoïcisme ancien: la philosophie morale de Chrisippe et l'ancien Stoïcisme, *Dictionnaire d'Ethique et de Phil. morale,* op. cit., pp. 1455-1462. Traduções recentes acessíveis das principais fontes do Estoicismo encontram-se em É. Bréhier — P. M. Schuhl, *Les Stoïciens* (Bibl. de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1964; M. Isnardi Parente, *Stoici antichi* (Classici della Filosofia), 2 vols. Turim, UTET, 1989.

46. Ver *SVF,* II, 527. Nesse fragmento Crisipo se refere à totalidade do mundo como *sistema,* ou seja, um Todo bem organizado. Sobre a idéia de *sistema* no Estoicismo, ver V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps,* Paris, Vrin, 1953, pp. 60-67.

Logos imanente ao universo e artífice de sua unidade[47]. Esse rigor sistemático encontra ainda outra razão, ligada diretamente às finalidades precipuamente éticas do ensinamento estóico. Se, para Epicuro, a Canônica e a Física têm um caráter apenas propedêutico à Ética, seja como simples criteriologia, seja como instrumento para remover os temores vãos, obstáculos no caminho da *ataraxia*, da imperturbabilidade da alma, para os Estóicos tanto a Lógica quanto a Física estão intrinsecamente ligadas à prática da *virtude* tal como o Sábio a exerce, ou seja, formam com a Ética a estrutura inteligível do universo ético, do qual o agente ético recebe sua razão de ser, e para o qual se volta como para a fonte das normas e preceitos que o guiam. Com efeito, uma das regras fundamentais da Ética estóica era: "viver em acordo com a natureza" (*homologoumenôs te physei zen*), o que não significava entregar-se ao grosseiro naturalismo dos Cínicos, mas viver no conhecimento e aceitação da ordem universal instituída e regida pelo Logos.

Surgindo pouco depois da fundação da escola de Epicuro, a escola estóica e sua grande rival elevam-se, na verdade, como construções filosóficas que atingem altura bem maior do que tantas outras que vão sendo edificadas, naquele período em que uma extraordinária atividade intelectual parece a resposta da Grécia no plano simbólico à perda da independência e da importância políticas da *polis*. Quase todas elas, com poucas exceções como a de Nausífanes, o primeiro mestre de Epicuro, podem ser situadas sob o signo de Sócrates, que se mostra como o grande inspirador seja na condição de *modelo* do modo de vida filosófico, seja como autor de um ensinamento capaz de abrigar as mais diversas perspectivas doutrinais. O nome de *Socráticos menores* dado aos representantes dessas correntes filosóficas exprime bem a inspiração ou a motivação comum que está em sua origem[48]. Convém, no entanto, distinguir delas, por sua originalidade e pela imensa influência que alcançará no correr da Antiguidade, o *ceticismo* de Pirro de Elis (entre 365 e 270 a.C.), que, embora não tenha fundado uma escola no sentido próprio, inspirou

47. A propósito, ver G. Reale, *História da Filosofia Antiga*, op. cit., III, pp. 273-274.

48. Sobre os Socráticos menores ver G. Reale, *História da Filosofia Antiga*, op. cit., I, pp. 327-367; III, pp. 23-71.

vários discípulos que se notabilizaram como continuadores do *ceticismo* pirroniano, como Nausífanes, o mestre de Epicuro, Timon de Fliunte, e os céticos da linhagem da Academia como Arcesilau e Carnéades[49]. Foi significativa, em particular, a repercussão do Ceticismo sobre a Ética, dando origem a uma forma de sabedoria prática compatível com um fenomenismo radical no que diz respeito ao conhecimento da natureza das coisas.

Ao longo desses ramos secundários, continua vicejando o grande tronco platônico-aristotélico do socratismo maior, na intensa atividade da Primeira Academia e do Liceu[50]. O Estoicismo original sofrerá, de alguma maneira, a influência de todas essas tendências, pois o seu fundador Zenão de Cítio participou intensamente, desde jovem, da vida filosófica de Atenas, ouviu as lições do cínico Crates, freqüentou a Academia e entrou desde o início em polêmica com o nascente Epicurismo[51]. É, pois, a partir de uma complexa rede de influências que o Estoicismo irá afirmar sua originalidade e constituir-se como um dos grandes modelos éticos da cultura ocidental. O fato de ter tido como seu fundador um semita de origem fenícia suscitou alguma discussão em torno do caráter especificamente grego da visão estóica do mundo. A presença de traços semíticos no Estoicismo foi assinalada, entre outros, pelo grande historiador Max Pohlenz, recorrendo como critério à sua concepção do *homem grego*, tal como a expusera em sua obra homônima. Pohlenz, porém, explicou-se a respeito, afirmando a natureza genuinamente grega das categorias estóicas fundamentais, cuja origem deve ser buscada na formação filosófica inteiramente grega de Zenão de Cítio[52]. Desse

---

49. Sobre o Ceticismo e seus prolongamentos ver ainda G. Reale, *Hist. da Fil. Ant.*, op. cit., III, pp. 389-436; sobre o pirronismo primitivo, v. Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, op. cit., I, pp. 13-24; II, p. 1-17; ver igualmente a coletânea de estudos *Lo Scetticismo antico* (dir. G. Gianantonni), 2 vols., Nápoles, Bibliopolis, 1981.

50. Sobre a Academia antiga e o Liceu, a obra de referência é a já citada *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Antike*, 3 (dir. H. Flashar); sobre a Academia antiga (H. J. Krämer), pp. 1-174; sobre o Liceu (F. Werhli), pp. 461-599.

51. Nossa principal fonte doxográfica sobre o Estoicismo e seus fundadores é Diógenes Laércio, *Vida dos Filósofos*, liv. VII (M. Gigante, pp. 281-382). É fonte também importante M. T. Cícero, *De finibus bonorum et malorum*, liv. III e IV (ed. Martha, v. 2, pp. 6-101).

52. Ver o texto de Pohlenz e as notas explicativas de G. Cambiano, *Questioni di Storiografia filosofica*, I, op. cit., pp. 345-349. Na sua obra, Pohlenz apresenta Panécio

modo, o Estoicismo tem seu lugar eminente assegurado na grande tradição da filosofia grega e foi como lídima expressão do espírito grego numa hora de crise que se tornou, conforme a caracterização de Pohlenz, um "movimento espiritual" que durante seis séculos penetrou todas as classes sociais e alcançou todo o vasto espaço do mundo greco-romano.

Um dos traços inconfundíveis entre os herdados da tradição grega que o Estoicismo tem em comum com o Epicurismo e que marca profundamente a fisionomia ética dos dois sistemas é a solução dada por cada um deles ao clássico problema do Destino. Diante do *indivíduo* da era helenística, desamparado pela perda de credibilidade das crenças tradicionais, erguia-se como nova e temerosa divindade o impenetrável Destino, fatal em seus decretos (*Heimarmene*), implacável em sua dura necessidade (*Ananke*) e imprevisível em seu curso (*Tyche*)[53]. Vimos anteriormente como o problema do Destino, recebido da antiga tradição do mito grego e tendo alimentado o grandioso ciclo literário da *tragédia* na Atenas do século V, fora transposto por Platão e por Aristóteles para o plano de uma filosofia da *liberdade*, tendo aí encontrado uma solução de alta exigência intelectual. Mas para o *indivíduo* dos tempos helenísticos o problema do Destino, uma vez desaparecido o horizonte de segurança oferecido pelo espaço da *polis*, era um problema existencial a reclamar solução imediata e eficaz. Não nos deteremos aqui a examinar o florescimento, nessa época, da astrologia, do ocultismo, das numerosas modalidades de interpretação de sinais de toda natureza, destinadas a prever e, assim, a

---

de Rhodes (Estoicismo médio) como o artífice da completa helenização do estoicismo (*Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, op. cit., pp. 206-207). Narra Diógenes Laércio que o platônico Polemon, a cujas lições Zenão assistira, censurou-o por roubar-lhe a doutrina e dar-lhe uma veste fenícia. Ver ainda A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu Cosmique*, Paris, Gabalda, 1949, p. 266 n. 1.

53. Dentre a vasta bibliografia sobre essas divindades helenísticas, ver A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, Gabalda, 1932, pp. 101-115. Sobre o problema da liberdade e do destino na ética helenística, ver o capítulo de M. Vegetti, *L'Etica degli Antichi*, op. cit., pp. 220-270 (bibl.); e o capítulo sobre o determinismo de A. Magris, que desenvolve uma vasta apologia da visão trágica do mundo no pensamento antigo: *L'idea del destino nel pensiero antico*, Udine, del Bianco, 1983, I, pp. 481-607.

conjurar o Destino[54]. Ao mesmo tempo, e atendendo às mesmas necessidades espirituais, uma vasta onda de religiosidade vinda do Oriente Médio e manifestando-se em numerosos cultos, espraia-se por todo o mundo mediterrâneo e oferece um refúgio ao sentimento religioso ante o declínio das religiões tradicionais da *polis*.

A solução proposta pelo Epicurismo ao problema do Destino mostrou-se a muitos contemporâneos como uma solução simples e convincente, capaz de aplacar os temores da alma e trazer-lhe a desejada tranqüilidade. Trata-se de uma solução que podemos chamar de tipo *aitiológico*, pois consiste em identificar e eliminar as *causas* que estão na origem da crença no Destino e da inquietação e temor por ela suscitados. Já sabemos que essas causas são, para Epicuro, o temor dos *deuses* e o temor da *morte*. A concepção materialista vem aqui em socorro da Ética da *ataraxia*, mostrando a vacuidade desses temores, com o que se dissipa igualmente o fantasma do Destino.

Bem diferente e, mesmo, *toto coelo* oposta é a resposta estóica à inquietação nascida da ameaçadora obscuridade do Destino. Trata-se de uma resposta celebrizada pelo comportamento das grandes personagens da história do Estoicismo, em particular pelos estóicos mais famosos da época imperial, e que marcou profundamente a história das idéias e a sensibilidade intelectual do Ocidente. O audaz gesto especulativo do Estoicismo consistiu fundamentalmente em absorver a obscuridade do Destino na claridade sem sombras do *Logos* universal, na Providência (*pronoia*) que dirige infalivelmente coisas e acontecimentos[55]. A solução estóica deriva necessariamente do racionalismo radical que é a opção teórica sobre a qual se apóia todo o sistema. Racionalismo paradoxal à primeira vista porque afirmado juntamente com o mais estrito materialismo. Com efeito, tanto Zenão como todo o Estoicismo antigo rejeitam a existência e transcendência das Idéias e a espiritualidade e imortalidade da

54. Sobre a astrologia helenística e as ciências ocultas discorre A. J. Festugière na sua obra monumental *La Révélation d'Hermès Trismégiste* I, *L'Astrologie et les sciences occultes*, Paris, Gabalda, 2ª ed., 1950, sobretudo pp. 89-101; 187-201.

55. Sobre a compatibilização da *pronoia* e da *heimarmene*, ver M. Pohlenz, *Die Stoa*, op. cit., I, pp. 98-106.

Alma[56]. O *Logos* ou Razão universal, idêntico à *Pronoia* ou Providência, é a própria *Physis* ou Natureza, dotada das propriedades que Heráclito atribuíra ao Fogo artífice e plasmador de todos os seres[57]. Ora, tanto o *Logos* quanto suas obras são de natureza material (sobre os chamados *incorporais* ver *infra*). A onipresença e a onímoda atividade do *Logos* impõem ao curso do universo um rígido determinismo racional, e um dos grandes problemas do Estoicismo, juntamente com sua crítica ao espontaneísmo epicurista do livre-arbítrio, será o de conciliar determinismo e liberdade. Nessa visão, ao mesmo tempo grandiosa e austera, o Destino perde sua face de obscuro enigma e torna-se o luminoso caminho da Razão universal, que o estóico aceita seguir com serenidade e mesmo com íntima alegria: "segue a natureza que é teu guia" (*naturam sequere ducem*): eis a máxima estóica que se contrapõe à aceitação fatalista do Destino. A própria *Heimarmene* é racionalizada, e assim o Estoicismo, mantendo-se fiel a seu determinismo racional, foi, no entanto, capaz de apresentar com imensa aceitação, aos homens da tumultuada época helenística, uma convincente *ética da ação*[58].

O Estoicismo não deve sua origem e desenvolvimento, como foi o caso do Epicurismo, a um único fundador. Embora a Escola tenha sido fundada propriamente por Zenão de Cítio (*c.* 333/332-262 a.C.), os dois escolarcas que o sucederam, Cleanto de Assos (*c.* 330-233 a.C.) e sobretudo Crisipo de Solis (*c.* 281/277-208-204 a.C.) contribuíram decisivamente para o desenvolvimento doutrinal e a difusão da Escola. Crisipo foi mesmo denominado o "segundo fundador" da *Stoa*. Não obstante a tradição conservada por Diógenes Laércio ter considerado os três primeiros mestres do Estoicismo escritores muito fecundos, nada restou de suas obras, encontrando-se a grande maioria de seus fragmentos nas doxografias dos autores da época

56. Ver G. Reale, *História da Filosofia Antiga*, op. cit., III, pp. 263-268.

57. Sobre a "filosofia do Logos" ver Pohlenz, *Die Stoa*, I, pp. 32-36. Ela encontra uma expressão poética de alta inspiração no famoso *Hino a Zeus* de Cleanto de Assos, o único texto completo que nos ficou dos antigos estóicos (*SVF*, I, 537; tr. bras. em Reale, *História da Filosofia Antiga*, III, pp. 311-312). Uma análise magistral desse hino encontra-se em A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, op. cit., pp. 310-325.

58. Sobre a ética estóica como "ética da ação" no contexto de uma "filosofia do Logos" ver A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, pp. 270-309.

imperial. Uma exceção deve ser feita para o *Hino a Zeus* de Cleanto. Os fragmentos de Zenão e Cleanto encontram-se no 1º volume da coleção de Von Arnim, os de Crisipo nos vols. 2 e 3. Zenão, filho de um comerciante de púrpura, originário de Cítio, na ilha de Chipre, território grego, mas com numerosa população fenícia, veio para Atenas ainda jovem, com cerca de 22 anos, tendo então se dedicado inteiramente ao estudo da Filosofia sob a guia de vários mestres. A fundação do Jardim em 306/305 deve ter influenciado decisivamente Zenão a fundar sua própria escola, para se opor ao nascente Epicurismo. Sendo um *meteco* e, portanto, não gozando dos direitos de um cidadão ateniense, não podia adquirir um terreno no território de Atenas. Essa circunstância o levou a começar a ensinar junto à porta da cidade denominada "a porta decorada com pinturas" (*stoa poikile*), donde o nome dado a ele e a seus discípulos "os da Porta" (*Stoikoi*).

Como tivemos ocasião de observar, o ensinamento de Zenão não somente revela a influência dos mestres que freqüentou, sobretudo do cínico Crates, do megárico Estilpon, ao qual deve provavelmente a inspiração de sua Lógica, e sobretudo do acadêmico Polemon, mas reflete igualmente o *espírito do tempo* no campo da reflexão filosófica tendendo para uma organização sistemática do saber filosófico que se apresentava, aliás, como necessidade didática na prática das escolas. É assim, como vimos, que Zenão recebe da Academia a divisão da Filosofia em Lógica, Física e Ética[59].

A historiografia usual costuma distinguir três épocas na história do Estoicismo na Antiguidade: o Estoicismo *antigo* (sécs. III-II a.C.), o Estoicismo *médio* (séc. I) e o Estoicismo *tardio* (sécs. I-III d.C.). Para o propósito que aqui temos em vista, é mais aconselhável expor em suas grandes linhas a doutrina ética do Estoicismo antigo, que orientou todo o desenvolvimento posterior da doutrina.

---

59. Sobre a divisão da Filosofia entre os estóicos e as discussões a respeito, ver Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, op. cit., I, pp. 158-162; II, pp. 163-166. A unidade da Filosofia era significada por várias comparações, sendo a mais conhecida a que compara a Filosofia com um horto, do qual o muro circundante é a Lógica, as árvores a Física, os frutos a Ética (Diógenes Laércio, 7, 39-41; Long-Sedley I, 26 B).

A concepção estóica encontra, como já sabemos, seu centro de irradiação e de convergência na doutrina do *Logos* ou da Razão universal. Dela o Sistema recebe unidade, coerência e consistência. Ora, o *Logos* está presente no ser humano em três manifestações fundamentais: no *conhecimento* e na *linguagem*, na *natureza* e na própria *vida*. Daqui a tripartição do saber filosófico, que é saber do *Logos*, em Lógica, Física e Ética. Por outro lado, em razão de seu postulado materialista básico, o Estoicismo atribui ao *Logos* uma natureza material, conquanto extremamente sutil, comparável ao Fogo de Heráclito, o que explica os atributos conferidos a esse *Logos* que tudo cria, tudo penetra e tudo rege. O paradoxo fundamental do Estoicismo irá mostrar-se justamente nessa aliança entre um rigoroso racionalismo e um estrito materialismo[60]. Deste paradoxo fundamental irão derivar algumas célebres aporias, já apontadas e discutidas na Antiguidade, que acompanham a história do Estoicismo.

Epicuro, como sabemos, havia reduzido a Lógica a simples e elementar gnosiologia e criteriologia, e desprezado a Dialética. Zenão e sobretudo Crisipo, ao contrário, deram grande importância à Lógica, compreendendo a Dialética e a Retórica, desenvolvendo amplamente suas concepções nesse campo e enriquecendo-as com uma avançada teoria da linguagem[61]. Durante muitos séculos, a lógica estóica foi relegada a um segundo plano e sua originalidade desconhecida em face da preponderância incontestada da Lógica aristotélica, que Kant considerava um *opus absolutum,* ao qual nada se poderia acrescentar. Foi apenas em tempos recentes que os estudiosos da lógica moderna, seguindo o trabalho pioneiro do lógico polonês Jan Lukasiewicz, redescobriram e reavaliaram a lógica estóica, mostrando sua aproximação com a lógica moderna e sua originali-

60. Sobre a coerência do sistema estóico, ver a excelente síntese de J. Moreau, Le Message stoïcien, ap. *Stoïcisme, Épicurisme, Tradition hellénique*, op. cit., pp. 7-20. A tensão entre racionalismo e naturalismo provocou a primeira cisão na escola estóica por obra de Ariston de Quios, que acentuou o rigorismo estóico na linha de uma teoria racionalista da virtude. A propósito, ver os dois textos de J. Moreau, Ariston et le Stoïcisme e Rationalisme et naturalisme dans la morale stoïcienne, ap. *Épicurisme, Stoïcisme et tradition hellénique*, op. cit. , pp. 21-60; e V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 56 e n. 2.

61. A documentação sobre a Lógica e Epistemologia estóicas encontra-se em Long-Sedley, I, pp. 183-266; II, pp. 186-264.

dade diante da lógica aristotélica, sobretudo no que diz respeito à teoria do silogismo e à teoria da demonstração[62]. O alvo fundamental da Lógica estóica é, em última instância, um alvo de natureza *ética*, pois o que se pretende alcançar é uma *certeza* absoluta, capaz de assegurar a plena racionalidade da ação moral. O edifício dessa certeza, que se eleva como certeza *objetiva* na medida em que tem por objeto a perfeita imagem do *Logos* cósmico na razão do *sábio* e, portanto, o próprio *Logos*, e como certeza *prática* na medida em que proporciona um critério indubitável para a ação reta, deve ter pois, como inabalável fundamento, a *Lógica*. Daqui provém a importância das investigações lógicas para os primeiros estóicos, sobretudo para Crisipo; que lhe deu grande desenvolvimento.

A Lógica estóica pressupõe, como exigência do *materialismo* do Sistema, uma *gnosiologia* de caráter *sensista*, com suas inevitáveis implicações *nominalistas*, sendo esta uma fonte permanente de dificuldades no que diz respeito às relações entre o *lógico* e o *real*. São dois os atos que dão origem ao processo do conhecimento: a sensação (*aisthesis*) e a representação (*phantasia*). O primeiro é receptivo, o segundo ativo, sendo este o portador da *verdade* e seu critério, na medida em que é uma representação "compreensiva" *(kataleptike)* resultante do "assentimento"(*synkatathesis*) ao *Logos* recebido na sensação e expresso na representação. A representação "cataléptica" do *Logos* encontra de fato, em nós, duas formas fundamentais de expressão: a *linguagem* e o *pensamento*. A equivalência entre as duas como presença do mesmo *Logos* explica a grande importância dada pelos estóicos, a exemplo do fundador Zenão, ao estudo da *linguagem* e ao cultivo da Retórica, por eles integrada definitivamente no corpo das disciplinas filosóficas[63].

É, evidentemente, no campo do conhecimento intelectivo que se desenvolve a Lógica. O problema fundamental se apresenta aqui

62. Sobre essa reavaliação da Lógica estóica ver G. Cambiano, Lo Stoicismo, ap. *Questioni di Storiografia Filosofica*, I, op. cit., pp. 327-329. Sobre a teoria da demonstração no Estoicismo, a partir de três textos de Sexto Empírico, ver J. Brunschvicg, Définir la démonstration, ap. *Études sur les philosophies hellénistiques*, op. cit., pp. 189-232.

63. Sobre a linguagem e a Retórica nos estóicos ver o excelente capítulo de M. Pohlenz, *Die Stoa*, op. cit. pp. 37-63.

na *passagem* da sensação e da representação à intelecção (*noesis, ennoia*)[64]. Tal passagem se opera ou imediatamente, por "contato envolvente" (*periptosis*) da intelecção com a sensação que traz em si mesmo a sua evidência (*enargeia*), ou mediatamente, por inferência a partir dos conceitos evidentes. Os conceitos que se formam naturalmente são denominados "antecipações"(*prolepseis*) ou "noções comuns" (*koinai ennoiai*), a saber, aquelas que são comuns a todos os seres humanos. O postulado sensista vedava aos estóicos admitir a imaterialidade dos conceitos, e esse foi um dos problemas entre os que deram origem à célebre teoria dos "incorpóreos" (*asômata*), no caso algo intermediário entre as "coisas", objeto da significação, e as "vozes" (*phonai*) que as significam, ou seja, o que é "significado" das coisas (*to semainomenon*), ou o conteúdo da significação e do pensamento, que não é evidentemente *material* nem é, por exclusão, *espiritual*, sendo pois apenas "o que é dito" (*to lekton*) das coisas. Esse gênero dos incorpóreos reaparecerá na Física, abrangendo o *tempo*, o *lugar* e o *infinito*[65]. Os "incorpóreos" como *lekta* incluem igualmente os *predicados* (*ta kategoremata*) como significantes do efeito da ação causal de um corpo sobre outro corpo (por exemplo, ser *deslocado* de um lugar para outro).

Sobre essa teoria do universal os estóicos constroem a Dialética, a parte mais importante da sua Lógica e aquela que mais diretamente se articula com a Ética, sendo a manifestação da presença do *Logos* no pensamento e na linguagem, isto é, no próprio núcleo do agir humano. A originalidade da Dialética estóica, posta em evidência pelos estudos modernos[66], afirma-se em face da Lógica aristotélica pela ênfase posta na *proposição* que se refere aos *acontecimentos* singulares e não nos *termos* que exprimem as *essências* segundo a relação de *sujeito* e *predicado* tal como em Aristóteles. Com efeito, o sensismo gnosiológico dos estóicos implicava o nominalismo e, portanto, a

64. Ver G. Reale, *História da Filosofia Antiga*, op. cit., III, 289-293. A noção de "passagem" é importante no Estoicismo, e sobre ela chamou a atenção V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., pp. 55-60.

65. A teoria dos "incorpóreos" foi estudada exaustivamente por Émile Bréhier em sua tese *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, Paris, Alcan, 1908, 2ª ed., 1928.

66. A bibliografia moderna sobre a Lógica estóica encontra-se em Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, op. cit., II, pp. 496-497.

rejeição das essências universais no sentido aristotélico. Os *verbos*, designando eventos, substituem os *nomes* como *predicados* das proposições. Daqui procede a peculiar teoria do *juízo*, segundo a qual os estóicos nele distinguiam[67] o *verdadeiro* que é *incorpóreo*, ou seja, o juízo como "exprimível" (*lekton*) e a *verdade* que é a coisa significada pelo juízo e, por conseguinte, *corpórea*, segundo o postulado materialista. A Dialética ocupa-se sobretudo dos juízos *hipotéticos* e *disjuntivos* e respectivos silogismos, entre os quais Crisipo distinguiu cinco silogismos *anapodíticos*, ou seja, imediatamente evidentes[68]. A importância atribuída pelos fundadores do Estoicismo ao *lógico* como expressão do *Logos* universal no pensamento e na linguagem não se manteve nas vicissitudes da escola ao longo do pensamento antigo, vindo a concentrar-se no conhecimento *intuitivo* que assegura o contato imediato com a realidade.

A Física é, na verdade, o tronco que sustenta todo o Sistema, pois sendo a doutrina que estuda a *physis* ou o *kosmos* como presença e imanência primeira do Logos universal é desse Logos, finalmente, que a Lógica e a Ética recebem sua estrutura racional e podem articular-se ao mesmo Logos na forma orgânica e perfeita do Sistema. Não é o caso de resumir aqui toda a Física estóica[69]. Contentamo-nos em assinalar os tópicos que a configuram em sua significação sistemática e em sua incidência sobre a Ética. O mais importante, talvez, é o que afirma a identidade ontológica de todos os seres, mesclados através do Todo (*krasis di'olôn*) na unidade do mesmo Logos ou da *Physis* universal, o que confere à Física estóica sua dimensão *teológica* na forma de um monismo panteísta. Esse monismo rege todo o desenvolvimento da doutrina física. Dele procede a concepção de Deus e do divino como o *Fogo* artífice (*Pyr technikon*) e *Espírito* (*Pneuma*) ou sopro universal, a teoria das *categorias* do real, reduzidas a duas, a *substância* e a *qualidade*, e dos *modos*, também dois, o absoluto (*pôs*) e o relativo (*pros ti pôs*), a ordem e a perfeição

67. Ver G. Reale, *História da Filosofia Antiga*, III, pp. 290-291, e o texto de Sexto Empírico aí citado (*Adv. Math.*, VII, 38; *SVF*, II, 132).

68. Sobre a argumentação na Lógica estóica ver testemunhos e comentário em Long-Sedley, I, 212-220; II, 213-221.

69. A documentação essencial sobre a Física estóica encontra-se em Long-Sedley, I, 266-343; II, 264-341.

do Universo e a harmonia de seus ciclos[70] e, finalmente, a concepção da Providência (*pronoia*) e do Destino (*Heimarmene*) à qual já nos referimos, e em cujo contexto se coloca o problema eminentemente ético da *necessidade* racional e da *liberdade* moral que acompanhará toda a história do Estoicismo.

A Ética pende do tronco da Física como fruto natural e amadurecido, completando a imagem de coerência e beleza que o Sistema deixará inscrita na história do pensamento antigo[71]. É sobretudo como doutrina ética que o Estoicismo conhecerá essa extraordinária posteridade que se prolongará até nossos dias[72]. A Ética tenderá mesmo a se desprender do tronco do Sistema e será assim que continuará florescendo no Estoicismo da época imperial. No entanto, suas raízes profundas estão na Física e é dela que seus princípios e preceitos recebem sua significação última.

Com efeito, o ponto de partida da Ética serão os modos com que a *Physis*, ou seja, o *Logos* ou a Razão se manifesta originariamente no ser humano. Essa manifestação se dará plenamente na vida e na ação propriamente humanas que serão, então, no sentido específico, vida e ação *éticas*. Mas ela se manifesta desde o início nas duas tendências que caracterizam a incipiente atividade do recém-nascido. Ao contrário do Epicurismo; que descobria nessas tendências a busca do *prazer* e a fuga da *dor*, o Estoicismo as descreve como tendência à *autoconservação* e à *apropriação* (*oikeiosis*) do próprio ser. Tal o famoso "argumento dos berços" que dividia epicuristas e estóicos[73]. A *oikeiosis*, termo formado a partir do adjetivo *oikeios*, de *oikos*

---

70. Também sob esse aspecto o Estoicismo participará do "espírito do tempo", favorecendo o culto do Deus cósmico que se difundirá na época helenística. Ver A. J. Festugière, *La Revélation d'Hermés Trismégiste*, II, *Le Dieu Cosmique*, op. cit., pp. 260-340.

71. A harmonia do sistema estóico é particularmente ressaltada na apresentação magistral de J. Brunschvicg, Le Stoïcisme, ap. *Le Savoir Grec*, op. cit., pp. 1041-1059; sobre a Ética estóica, documentação e comentários em Long-Sedley, I, pp. 344-437; II, pp. 341-431.

72. A continuidade e permanência do Estoicismo foi estudada por G. Spanneut, *Permanence du Stoïcisme: de Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973.

73. Sobre o "argumento dos berços" ver J. Brunschvicg, L'argument des berceaux chez les Épicuriens et chez les Stoïciens, ap. *Études sur les philosophies hellénistiques*, op. cit., pp. 69-112.

(casa), ou seja, o que é familiar e doméstico, pretende significar a conciliação consigo mesmo, a apropriação do próprio ser e, como tal, passa a ser o ponto de partida do discurso ético do Estoicismo. Com efeito, a *oikeiosis*, segundo a doutrina estóica, é propriedade comum a todos os seres vivos, pois todos aspiram ser eles mesmos, e procede necessariamente da autoconsciência sensível (*synaisthesis*) que acompanha a percepção e alimenta a tendência primitiva à autoconservação. Ora, sendo o homem dotado de *razão*, a *oikeiosis* deve realizar-se nele pela apropriação do próprio ser racional, sendo essa a tarefa primordial da Ética[74]. O primeiro problema que se propõe à Ética é, portanto, a discriminação entre os seres que contribuem para a realização da *oikeiosis* humana — os *bens* —, os que se lhe opõem — os *males* — e os que são considerados *indiferentes*. Na verdade essa primeira discriminação ou tripartição dos seres do ponto de vista ético deve ser ulteriormente determinada, pois é necessário reconhecer uma hierarquia de *bens* e uma diversidade entre os *indiferentes*. Entre os *bens*, os mais altos e verdadeiramente tais são os que atendem às exigências da *razão*, ou seja, estabelecem o acordo entre a ação ética e o *Logos* universal (*homologoumenôs tê physei zen*)[75], sendo *mal* tudo o que se opõe a esse acordo. Já os *indiferentes*, mesmo que se apresentem como tais, diferenciam-se no sentido de que alguns são dotados de um *valor* (*axia*) que os tornam *preferíveis* (*proegmena*)[76], outros carecem de valor (*apaxia*) e são *não-preferíveis* (*apoproegmena*). O racionalismo e rigorismo da ética estóica estão implicados na distinção rigidamente interpretada entre *bens*, *males* e *indiferentes*, e tal foi a interpretação preconizada por Ariston de Quios e rejeitada pela linha ortodoxa da escola, que atenuou aquela distinção com a introdução de um critério axiológico em face dos *indiferentes*.

74. Os textos principais sobre as tendências e a *oikeiosis* encontram-se em Long-Sedley, I, pp. 346-354; II, pp. 343-349. Sobre a *oikeiosis* segundo o testemunho de M. T. Cícero, ver Milton Valente, *L'Éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris-Porto Alegre, Libr. Saint-Paul-Selbach, 1956, pp. 95-101.

75. Sobre esse princípio ético ver V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., pp. 77-79 e p. 77, n. 1.

76. Um elenco dos "preferíveis"e "não-preferíveis" encontra-se em G. Reale, *História da Filosofia Antiga*, III, pp. 337-338.

Se o *bem* é viver segundo a razão, só a *virtude* (*arete*) é o *bem*, pois só a vida segundo a razão é virtuosa, sendo a plena realização da perfeição humana. Há, pois, segundo os estóicos, uma exata correspondência entre *bem* = *razão* = *virtude* = *vida ética*; e sendo a razão expressão da *physis* ou Natureza enquanto *Logos* universal, a vida ética ou vida *virtuosa* é a vida segundo a natureza. Ela é, para o ser humano, o bem por excelência, no qual reside a perfeita *eudaimonia*, que a si mesmo inteiramente se basta (*autarkes*), e cuja posse eleva o Sábio à condição divina. O *bem* se circunscreve assim, para os estóicos, ao domínio estritamente ético e, como tal, é o que contém inteiramente em si sua razão de ser, cuja essência, podemos dizer, é idêntica à existência no sentido de que não pode realizar-se senão como totalmente *bom* e é sempre digno de louvor e honra (*kalon*, que Cícero traduziu por *honestum*)[77].

Essa a estrutura *formal* da Ética estóica em seus fundamentos. O conteúdo ou *matéria* do ensinamento ético é desenvolvido a partir justamente do conceito de *virtude* como perfeita realização do *bem* no agente ético. Os estóicos permanecem fiéis ao intelectualismo socrático, acentuando mesmo a identidade entre o *sábio* e o *virtuoso*. Já a *virtude*, sendo *una* enquanto único bem, é igualmente *múltipla* segundo a multiplicidade de modos com que o virtuoso realiza o bem[78]. Essa a tese de Crisipo e da tradição estóica, rejeitando a absoluta unidade da virtude defendida por Ariston de Quios. Na base do organismo das virtudes estão as quatro virtudes cardeais ou *primárias* — sabedoria, fortaleza, temperança e justiça — recebidas por Platão do ensinamento socrático. Sobre elas edifica-se um complexo corpo de virtudes *secundárias*, catalogadas num testemunho de Estobeu (*SVF*, III, 262-264), e todas se unem na caraterística fundamental de *virtudes-ciência*, essas diferenciando-se segundo o *objeto* da virtude (por exemplo, a justiça é a *ciência* da reta distribuição dos bens individuais). O intelectualismo moral estóico manifesta-se aqui com todas as suas exigências e duas delas irão marcar profundamente a tradição ética ocidental. A primeira é o paradoxo da virtude como um *absoluto* que não admite gradações, estando presente em

77. Ver J. Brunschvicg, Stoïcisme, art. cit., ap. *Le Savoir Grec*, p. 1055.
78. Sobre as virtudes e vícios ver G. Reale, *História da Filosofia Antiga*, III, pp. 342-343 e o testemunho de Estobeu (*SVF*, III, 262-264) aí citado.

cada ato virtuoso na totalidade de sua essência e excluindo qualquer estado intermediário entre a virtude e o vício. Desse modo a virtude, e apenas ela, é necessária e suficiente para a *eudaimonia* ou felicidade do virtuoso — do Sábio (Diógenes Laércio, *Vidas,* VII, 127). A segunda é a *universalidade* da virtude, acessível a todo ser humano enquanto ser racional, independentemente de sexo, raça, cultura, condição social. Ao afirmar intrepidamente essa conseqüência do seu intelectualismo moral, os estóicos ultrapassavam todos os limites particularistas aceitos pelas doutrinas éticas anteriores (com exceção, em parte, do Epicurismo) e formulavam um princípio ético que correspondia ao movimento histórico de formação, nos tempos helenísticos, de uma civilização universal no mundo mediterrâneo. O universalismo estóico será, desde então, um valor fundamental na tradição espiritual do Ocidente, dele procedendo a noção de *lei natural* como razão imanente da natureza da qual a lei humana recebe a sua racionalidade e a sua normatividade.

É igualmente do racionalismo estóico que derivam as concepções vigentes na escola sobre a *ação reta,* os *deveres* e a teoria das *paixões,* que contribuíram decisivamente para fixar a fisionomia histórica do sistema ético ao qual o nome do Estoicismo permanecerá ligado. A *ação reta* (*kathórtoma*) é a ação própria do Sábio, que reflete perfeitamente a *razão reta* (*orthos logos*) e, portanto, traduz no agir a perfeição do *Logos* universal. Logo, a ação reta não é apenas a *execução* de um ato inspirado na *razão;* ela supõe a intenção ou "disposição espiritual" (*diathesis*), ou seja, o acordo interior com o *logos,* que somente o Sábio pode perfeitamente alcançar e que define o fim último da vida ética: só a "ação reta" é ação virtuosa. O *dever* (*kathekon*), que M. T. Cícero traduziu em latim por *officium,* diz respeito às ações que são feitas de acordo com a natureza, ou seja, as que são *convenientes* à natureza e, no caso do ser humano, à sua natureza racional. São ações *intermediárias* entre a virtude e o vício, mas que podem coincidir com as ações perfeitas se forem realizadas pelo Sábio[79]. Finalmente, o capítulo das *paixões* (*pathe*), que figura entre os mais investigados e discutidos na tradição estóica, oferece aos pensadores da escola a ocasião para aprofundar mais ainda e

79. G. Reale, *Hist. da Fil. Antiga,* III, pp. 351-352.

levar, de certo modo, ao extremo seu racionalismo[80]. Fiel à tradição que se proclamava autenticamente socrática, os estóicos identificavam sem mais as *paixões* com a *ignorância*, recusando-se a atribuí-las à parte *irracional* da alma, conforme o ensinamento de Platão e Aristóteles. O irracionalismo da *paixão* seguia-se, segundo a doutrina estóica, do seu afastamento da *razão*; era, pois, conseqüência e não causa. A insistência nesse capítulo é perfeitamente compreensível dentro do programa moral proposto pelo Estoicismo que estabelecia como ideal o Sábio elevado sobre as vicissitudes da vida e da fortuna, identificado com o Destino, isto é, com a Razão universal, imutável nessa sua identidade com a Razão e gozando, portanto, da imperturbabilidade e impassibilidade (*apatheia*) que lhe advêm de uma vida vivida na total claridade do *Logos*[81].

Ao contrário do Epicurismo, a doutrina estóica não pregava a abstenção da vida política. Um dos mais célebres escritos de Zenão, infelizmente perdido, intitulava-se justamente *Politeia*, sendo esse também o título de uma obra de Crisipo. Alguns dos primeiros estóicos levaram ao extremo as consignas sociais da escola e se encontraram com os Cínicos na prática de um radical "retorno à Natureza"[82]. Mas muitos dos mais célebres estóicos tornaram-se conselheiros dos reis helenísticos e dos generais romanos, até que, finalmente, o filósofo estóico e o soberano político se identificaram na pessoa do imperador Marco Aurélio.

O FIM DA ÉTICA ANTIGA

Os tempos que se seguiram ao fim dos reinos helenísticos e que assistiram à definitiva consolidação do poder romano no mundo mediterrâneo conheceram igualmente uma mudança cultural profunda, que pode ser caracterizada de uma parte pelo chamado

80. Sobre a teoria estóica das *paixões*, ver testemunhos e comentários em Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, op. cit., I, pp. 410-423; II, 404-418.

81. O Sábio estóico é apresentado numa bela página de M. Pohlenz, *Die Stoa*, op. cit., I, pp. 153-158.

82. A propósito, ver M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu: essai sur les Stoïciens d'Athènes et Saint Augustin*, Paris, La Découverte, 1989.

"declínio do racionalismo"[83] e, de outra, pela difusão de um poderoso surto de religiosidade que dominará a tradição grega[84] e será alimentado pelos numerosos cultos vindos do Oriente[85]. Nesse novo clima cultural, a Filosofia continua a florescer e a Antiguidade tardia conhece mesmo uma rica profusão de escritos filosóficos. No entanto, a era dos gênios criadores pertencia ao passado. Será necessário esperar por Plotino, no século III d.C., para que venha a surgir um pensador da estatura de um Platão ou de um Aristóteles. A filosofia da época imperial[86] foi sobretudo uma filosofia de comentadores e de doxógrafos. A tradição das grandes escolas helenísticas permanece, mas todas elas sobrevivem como herdeiras e continuadoras do ensinamento dos fundadores. O Epicurismo continua sendo fonte de inspiração para idéias e atitudes das classes cultas da sociedade imperial, como parece ter sido o caso para o jovem Virgílio e para Horácio, mas desaparece como escola já antes do começo de nossa era e só renasce precariamente no século II d.C. Da tradição doutrinal epicurista ficou-nos apenas um documento mais significativo, provavelmente também do século II d.C., a inscrição do pórtico mandado edificar por um certo Diógenes na cidadezinha de Enoanda na Ásia Menor, descoberto somente em fins do século passado. No entanto, nenhum avanço na reflexão ética com relação ao que ensinara Epicuro pode ser assinalado na história da escola epicurista[87]. Já a evolução do Estoicismo seguiu um curso diferente, marcado pelas duas fases que, segundo a nomenclatura comumente admitida, seguiram-se ao Estoicismo antigo. O Estoicismo médio foi ilustrado

---

83. Título do capítulo introdutório de A. J. Festugière, *La Revélation d'Hermès Trismégiste,* I, *L'Astrologie et les sciences occultes,* op. cit., pp. 1-18.

84. A religiosidade da tarda Antiguidade na qual predomina a tradição grega foi estudada por A. J. Festugière em sua obra monumental já várias vezes citada, *La Revélation d'Hermès Trismégiste,* 4 vols., Paris, Gabalda, 1944-1954. A religiosidade procedente dos cultos orientais foi objeto da obra clássica de Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain,* Paris, Libairie Orientaliste Paul Geuthner, 4ª ed., 1929 (1ª ed., 1908).

85. A filosofia da época imperial é objeto do quarto volume da grande *História da Filosofia Antiga* de G. Reale, São Paulo, Loyola, 1994.

86. Sobre as vicissitudes e o fim da escola epicurista, ver G. Reale, *Hist. da Fil. Antiga,* IV, pp. 45-60.

87. Sobre Diógenes de Enoanda ver notícia em Reale, *Hist. da Fil. Antiga,* IV, pp. 54-59.

por dois grandes pensadores, Panécio de Rodes (*c.* 180-110 a.C.) e Possidônio de Apaméia (*c.* 135-51 a.C.)., ambos provavelmente os principais responsáveis pela introdução do Estoicismo e da cultura filosófica grega nos círculos dirigentes romanos. Deles nos restam apenas fragmentos, mas sua importância é unanimemente reconhecida, não obstante as dificuldades que apresenta a reconstrução de sua doutrina. Panécio de Rodes deu à ética estóica uma feição menos rigorista e acolheu boa parte da tradição platônica. Sua obra mais célebre *Sobre os deveres* (*Peri kathekônton)* foi adaptada à mentalidade latina por M. T. Cícero no seu *De Officiis,* e Panécio é considerado com justiça como uma das fontes do *humanismo* ocidental. Possidônio foi um gênio enciclopédico, que cultivou tanto a filosofia quanto as ciências. Também ele, como Panécio, atenuou a rigidez das concepções éticas do primeiro Estoicismo, sobretudo no que diz respeito ao conceito de virtude[88]. O chamado *neo-estoicismo* ou estoicismo imperial floresceu em Roma do século I ao século III. Foi, pois, um estoicismo latino, com as caraterísticas próprias do gênio romano, entre as quais a nítida preferência pelos problemas práticos e pelas doutrinas éticas da tradição estóica. Seus representantes principais foram Lúcio Aneu Sêneca (fim do século I a.C.- 65 d.C.), Musônio Rufo (*c.* 30 d.C.- final do século I), Epicteto (*c.* 55-130 d.C.), Marco Aurélio, (121-180 d.C.). Sêneca e Musônio escreveram em latim, Epicteto e Marco Aurélio, em grego. Os dois primeiros pertenceram à classe dirigente romana, Epicteto foi escravo e Marco Aurélio imperador. O estoicismo imperial oferece, assim, um testemunho eloqüente do universalismo da ética estóica, e foi sobretudo por meio de uma grande parte da obra de Sêneca que nos foi conservada, dos escritos de Epicteto e das *Meditações* de Marco Aurélio, que, enriquecida sobretudo com a influência do então renascente platonismo, a mensagem moral do Estoicismo marcou de modo definitivo a espiritualidade ocidental[89].

88. Sobre o Estoicismo médio, ver G. Reale, *Hist. da Fil. Antiga,* III, pp. 365-385; Panezio di Rodi, *Testimonianze,* (texto, tr. it. e comentário, a cura di Francesca Alesse), Nápoles, Bibliopolis, 1997. E sobre a ética estóica na época helenística depois de Crisipo, ver M. Isnardi Parente, *Introduzione a lo Stoicismo ellenistico,* op. cit., pp. 116-122.

89. O neo-estoicismo da época imperial é apresentado por Reale, *Hist. da Fil. Antiga,* IV, pp. 63-128. Sobre Marco Aurélio e o espírito do estoicismo imperial, ver

O destino da Ética antiga na chamada tarda Antiguidade está ligado às profundas transformações na sensibilidade e nas idéias que o mundo cultural greco-romano conhece nesse seu ocaso histórico[90]. A partir do século III, o sentimento religioso passa a dominar os espíritos, e será a religião que irá inspirar modos de vida e propor regras de conduta, perdendo a Ética filosófica da grande tradição grega a força de atração que até então exercera. A escola peripatética, depois da publicação no séc. I a.C., do *corpus* dos escritos esotéricos do Estagirita, dedicou-se a comentá-los, técnica transmitida posteriormente aos neoplatônicos. Apenas o platonismo encontrou formas de responder às novas necessidades espirituais. Depois do ceticismo da Nova Academia, o ensinamento de Platão é retomado pelo chamado médio platonismo (segunda metade do séc. I a.C.- século II d.C.) que reata com a tradição metafísica do platonismo original, dando-lhe, porém, feição própria, sobretudo no que diz respeito à natureza das Idéias transcendentes, identificadas com a Inteligência (*Nous*) divina[91]. O médio platonismo é como o preâmbulo do último grande surto do pensamento filosófico na Antiguidade, o neoplatonismo (sécs. III- VI séc. d.C.) que atinge com Plotino (205-270) uma extraordinária altitude especulativa. A ética neoplatônica permanece, no entanto, voltada para o alvo final do caminho filosófico proposto por Plotino, que é o "retorno ao Uno". O biógrafo e primeiro editor de Plotino, seu discípulo Porfírio, organizou a primeira *Enéada* com nove tratados que dizem respeito a temas éticos, constituindo a fonte principal e extremamente rica para o estudo dos ideais éticos do neoplatonismo.

P. Hadot, *La citadelle intérieure: introduction aux Pensées de Marc-Aurèle,* Paris, Fayard, 1992, com uma comparação entre Epicteto e Marco Aurélio.

90. A situação do Estoicismo em face das novas correntes espirituais no fim da Antiguidade é descrita por M. Pohlenz na 4ª parte de seu livro *Die Stoa,* op. cit., pp. 367-465.

91. Sobre o platonismo médio e o neoplatonismo ver Reale, *História da Filosofia Antiga,* IV, pp. 269-317; 403-608; e sobre a Ética segundo Plotino, ver Jean Pepin, Plotin, *Dictionnaire d'Éthique et de Phil. morale,* op. cit., pp. 1156-1161; e sobre a vida interior segundo Plotino, ver a bela síntese de P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard* (nouv. éd.), Gallimard (Folio-Essais), 1997.

Nos séculos, porém, em que nascia e se desenvolvia o neoplatonismo, ou seja, nos últimos séculos da filosofia antiga, já estava em curso o vasto processo de assimilação da tradição filosófica grega pela teologia cristã, que iria dar origem a uma nova época na história das grandes concepções éticas. Será esse o tema do nosso próximo capítulo.

III

ÉTICA CRISTÃO-MEDIEVAL

CAPÍTULO

1

A ÉTICA CRISTÃ ANTES DE SANTO AGOSTINHO

AS origens e formação da Ética cristã, que deveria exercer influência tão profunda e decisiva na constituição do *ethos* da civilização ocidental, constituem apenas uma das faces, e a que levou provavelmente mais tempo para delinear-se, de um fenômeno histórico-cultural extremamente complexo qual foi, dos séculos I ao III, a expansão e inculturação do Cristianismo no mundo mediterrâneo. Não se trata tanto da expansão geográfica testemunhada pela implantação surpreendentemente rápida das comunidades cristãs de um extremo a outro do império romano, da Ásia Menor à península ibérica, e mesmo além das fronteiras do *orbis romanus*. É esse um problema a ser tratado em termos histórico-culturais, dentro do fenômeno mais amplo da penetração e difusão das religiões orientais no mundo greco-romano da época imperial, estudado magistralmente por Franz Cumont. O Cristianismo, em seu rápido propagar-se pelo mundo antigo, seguiu, inicialmente, os passos da *diáspora* judaica, mas logo inconciliáveis diferenças religioso-culturais, que se traduziram em estratégias opostas de comportamento em face dos não-judeus, levaram a pregação cristã por caminhos próprios e à constituição de núcleos ou comunidades de fiéis onde predominavam os convertidos de procedência e cultura helenística, iniciando assim o processo de profunda inculturação do *querigma* cristão no complexo magma cultural do mundo mediterrâneo de então[1].

1. Sobre a significação de uma Ética cristã no "mundo da vida" formado pela pregação cristã, ver Anselm Hertz, Die christliche Lebenswelt, ap. *Handbuch der*

O Cristianismo é, originariamente, um ramo da tradição bíblico-palestinense que se destaca pouco a pouco em meio à efervescência sectária que agitava a Palestina nos fins do século I a.C. e nos começos do século I d.C. Expandindo-se rapidamente pelo ecúmeno mediterrâneo, o Cristianismo distancia-se definitivamente, após algumas hesitações iniciais, dos condicionamentos geográficos, religiosos culturais e políticos do sectarismo palestinense e do culto oficial, bem como do legalismo hierosolimitanos, adquirindo a identidade própria com a qual irá influir decisivamente no curso da história do Ocidente. Buscar as razões que possam explicar esse singular destino é tarefa que tem desafiado historiadores, filósofos e teólogos desde os fins do século XVIII, dando origem a uma intérmina bibliografia de valor muito desigual, e às mais variadas hipóteses. Está fora, evidentemente, de nosso propósito entrar aqui nesse campo de discussões, que têm lugar sobretudo na área da história das religiões[2]. Nosso intento nestas páginas introdutórias é traçar brevemente as grandes linhas do ensinamento ético cristão do século I ao século III, que se prolongarão, a partir do século IV, no corpo de doutrinas que poderia ser denominado propriamente uma Ética cristã e que aparece já plenamente constituído em Santo Agostinho.

O primeiro capítulo da história da Igreja nascente foi escrito ainda bem perto das origens e conservado no texto do livro canônico Atos dos Apóstolos, atribuído ao mesmo autor do terceiro Evangelho, o evangelista Lucas. A leitura dos Atos desde os seus primeiros capítulos e de várias passagens das Cartas de Paulo, em particular da Carta aos Gálatas e da Carta aos Romanos, mostra-nos o desenvolvimento da primeira grande querela no seio das comunidades cristãs,

---

christlichen Ethik, Friburgo B.-Gütersloher, Herder-G. Mohn, vol. I, 1978, pp. 237-242; e sobre o problema de uma ética bíblica e neotestamentária ver Jürgen Becker, Das Problem der Schriftgemässheit der Ethik, ibid, pp. 243-269. Sobre o meio religioso e cultural do judaísmo e do mundo greco-romano nos começos da era cristã ver os capítulos de M. Simon, *La Civilisation de l'Antiquité et le Christianisme* (Les Grandes Civilisations), Paris, Arthaud, 1972, caps. 2, 3 e respectiva bibl. pp. 535-537.

2. Uma síntese recente dos problemas nesse campo encontra-se em Albrecht Scriba, Religionsgeschichte des Urchristentums, *Theologische Realenzyklopädie*, t. 28 (1997), pp. 604-618. Uma documentação extremamente rica acompanhada de análises pertinentes em Karl Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma, Päpstliches Bibelinstitut, 1954.

entre o particularismo do chamado *Judeu-Cristianismo* e o universalismo do *Heleno-Cristianismo*. Afinal, será a versão universalista do Cristianismo que irá, sobretudo por obra da pregação e do ensinamento de São Paulo, orientar definitivamente o Cristianismo primitivo no sentido de tornar-se uma religião universal e, finalmente, a religião dominante do ecúmeno mediterrâneo e de todo o mundo antigo[3]. Essa efetiva universalização do primeiro anúncio (*querigma*) da "palavra de salvação" (*logos tes soterias*, At, 13, 26) só se tornou possível através de um paradoxo, cujo enigma constitui justamente o desafio maior para os historiadores. De um lado a permanência do conteúdo doutrinal do primeiro *querigma*, transmitido nas pregações dos Atos dos Apóstolos e no ensinamento e nas exortações (*pareneseis*) dos Apóstolos às primeiras comunidades, conservadas nas Cartas do NT, sobretudo de Paulo e João, e que encontrou, a partir do século II, expressão definitiva e doravante invariável na *regula fidei* e na profissão de fé ou *Símbolo dos Apóstolos*. Permanência aparentemente explicável pela *novidade* que o anúncio da Boa Nova representou em meio às numerosas mensagens religiosas e filosóficas que cruzavam o mundo mediterrâneo no século I[4]. Por outro

---

3. A existência de uma teologia do judeu-cristianismo e de seus prolongamentos, sobretudo na teologia cristã oriental, é uma descoberta relativamente recente na história das origens do Cristianismo. Ver a apresentação sintética de J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée I), Paris, Desclée, 1957; recentemente, Simon-Claude Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien* (col. Patrimoines), Paris, Cerf, 1998 . Sobre o tema Cristianismo e Helenismo existe uma bibliografia muito vasta. Uma síntese excelente é a de Paul Henry, Hellenismus und Christentum, ap. *Lexikon für Theol. und Kirche*, 2ª ed. vol V (1960), pp. 215-222. Ver ainda J. Daniélou, *Message evangélique et culture hellénistique* (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée II), Paris, Desclée, 1961, que abrange os séculos II e III e realça a influência do platonismo médio na formação das doutrinas cristãs; a completar com *Les origines du Christianisme latin* (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, III), Paris, Cerf, 1978. Ver igualmente a coletânea de importantes textos de A. D. Nock, *Christianisme et Hellénisme* (tr. fr.), Paris, Cerf, 1973; Luc Brisson, Le Christianisme face à la philosophie, ap. Monique Canto-Sperber (dir.) *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1977, pp. 701-743; B. Ponderon-J. Doré (org.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque* (Théologie Historique), Paris, Beauchesne, 1998 e a bibliografia em W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., I, pp. 35-36; 39; 46-47.

4. Essa *novidade* é tema do livro de Karl Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, do qual citamos a tradução italiana *Il Cristianesimo come novità di vita*, Brescia, Morcelliana, 1955. Ver igualmente A. D. Nock, *Christianisme et Hellénisme*, op. cit.,

lado e paradoxalmente, deve-se levar em conta a surpreendente capacidade de *inculturação* e *assimilação* que a doutrina e a pregação cristãs demonstraram ao se difundir no mundo da cultura helenística herdando, de resto, e levando muito além a tradição do judaísmo alexandrino[5]. O aspecto mais visível dessa *inculturação* foi a adoção da língua comum (*koiné*) do mundo mediterrâneo de então, o grego helenístico, que foi afinal a língua na qual nos foram transmitidos todos os escritos do NT e a quase totalidade da primeira literatura cristã. Ora, a língua é o terreno privilegiado para o encontro das culturas, e foi exatamente através da língua comum que categorias da tradição filosófica grega, particularmente da tradição ética, foram transpostas e incorporadas ao primeiro ensinamento cristão, como já o haviam sido ao judaísmo alexandrino. No entanto, é preciso observar que nem todas as correntes do pensamento filosófico grego tiveram acolhimento ou deixaram uma marca permanente no corpo das doutrinas cristãs que então se constituía. Um rigoroso exercício de discernimento intelectual, tendo como critério a norma da Fé (*regula fidei*) do *querigma* primitivo, teve lugar nesse processo de assimilação, dele resultando a linha da tradição ortodoxa, reconhecida historicamente como expressão autêntica do pensamento cristão[6]. Assim sendo, nem o epicurismo nem o ceticismo estão presentes nessa tradição. O platonismo, em suas versões médio-platônica e neopla-

pp. 135-138. Ver igualmente o magistral capítulo de Jacques Maritain, Christianisme et philosophie: l'impact du Christianisme sur la philosophie morale, ap. *La Philosophie morale, examen historique et critique des grands systèmes*, op. cit. (J. et R. Maritain, *Oeuvres Complètes*, XI, ppp. 364-396).

5. A importância de Fílon de Alexandria, contemporâneo de Jesus (20 a.C.--50 d.C.) para a formação do pensamento teológico cristão, como mediador entre a tradição bíblica e a filosofia grega em sua vertente platônica, é cada vez mais reconhecida. A obra de referência sobre Fílon é a de H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2. vols, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1948. Ver uma síntese da Ética filoniana em A. Dihle, Ethik, *Reallexikon für Antike und Christentum* (*RAC*), 6 (1960), 646-796 (aqui, 698-701).

6. Ver D. van den Eyden, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Paris, J. Duculot-Gabalda, 1933.

7. As complexas relações entre a teologia cristã em formação e o platonismo do século II ao século V têm sido objeto de abundante literatura e de interpretações divergentes. Uma referência fundamental continua sendo o grande artigo de René Arnou, Platonisme des Pères, *Dictionnaire de Théologie catholique*, 6, 2258-2392. Uma

tônica[7], em menor medida, o estoicismo[8] e bem mais tarde o aristotelismo, foram os grandes interlocutores por parte da tradição filosófica helenística com a teologia cristã em formação. Esse encontro doutrinal, por sua vez, teve lugar inicialmente em dois campos principais: com o platonismo no campo da Ontologia e com o estoicismo no campo da Ética[9].

Como lembramos repetidas vezes na Introdução e nos primeiros capítulos, a Ética, tal como a definimos como *ciência do ethos*, é uma criação tipicamente grega e sua constituição só é pensável num mundo cultural onde a Razão passa a ser a matriz principal do sistema simbólico dominante na sociedade. Submeter o *ethos* tradicional a um discernimento, a uma crítica, a uma legitimação e a uma organização sistemática segundo os critérios da Razão, essa a tarefa da Ética que traz assim a marca indelével de sua origem grega, tendo sido a Grécia clássica o primeiro ensaio histórico de uma "civilização da Razão". São, pois, inteiramente inadequadas expressões como "Ética do Antigo Testamento" ou "Ética do Novo Testamento", pelo menos se utilizarmos o termo "Ética" em sua acepção original. A tradição bíblica veterotestamentária oferece-nos, na verdade, um *saber ético* de grande riqueza e, muitas vezes, de profunda originalidade com relação a outras tradições éticas do mundo anti-

---

interpretação negativa é a do grande historiador do platonismo antigo, Heinrich Dörries, que considera a linguagem platônica nos escritos dos Padres simples revestimento literário. Sua opinião é discutida por C. J. de Vogel, *Platonismo e Cristianismo: antagonismi e communi fondamenti* (tr. it.), Milão, Vita e Pensiero, 1993. A obra já clássica de E. von Ivanka, *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964 (tr. fr., PUF, 1990; tr. it., Milão, Vita e Pensiero) é um balanço de tendência mais negativa da utilização do platonismo na tradição teológica cristã; G. Madec, "Platonisme" des Pères, ap. *Catholicisme: hier, aujourd'hui, demain*, t. 11 (1976), 491-507, reproduzido em *Petites Études augustiniennes*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994, pp. 26-50, apresenta uma resenha ponderada da questão, com a bibliografia recente.

8. Ver M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église: de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 2ª ed., 1957.

9. A obra clássica de Paul Wendland, *Die hellenische und römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 4ª ed., 1972, tradução italiana de G. Firpo, com bibliografia atualizada, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, Brescia, Paideia, 1986, permanece referência indispensável. Ver ainda A. Le Boullec, Hellénisme et Christianisme, ap. *Le Savoir Grec*, op. cit., pp. 933-944.

go. Esse *saber ético,* expressão de um *ethos* formado ao longo dos séculos na convergência de diversas tradições que o povo de Israel acolheu em sua milenar história e às quais imprimiu a marca profunda da fé monoteísta, encontra na Palestina do tempo de Cristo uma expressão codificada e doravante imutável no culto do Templo e na observância da Lei (*Torah*). Foi em face desse *ethos* do judaísmo palestinense que se afirmou inicialmente a originalidade do *ethos* do Novo Testamento, núcleo do que seria mais tarde uma Ética cristã propriamente dita[10]. O *ethos* neotestamentário encontra primeiramente sua expressão, que se tornará normativa para o desenvolvimento posterior da Ética cristã, no ensinamento de Jesus, transmitido pelos *Evangelhos* e no ensinamento dos Apóstolos, do qual o documento mais importante no domínio ético são as Cartas de São Paulo[11].

Na verdade o anúncio, por Jesus, do advento do Reino de Deus, não obstante o breve tempo da sua pregação, de um a três anos, na Galiléia e em Jerusalém, trouxe consigo uma das mais profundas, se não a mais profunda, revolução ética que a história conhece[12]. O acolhimento do anúncio do Reino de Deus implica igualmente a aceitação de um novo *ethos* que recebe como que sua carta de fundação na proclamação por Jesus das normas fundamentais da moral do Reino reunidas, em sua versão mais longa, pelo evangelista Mateus no chamado *Sermão da Montanha* (Mt 5–7). Essa proclamação por

10. A distinção entre *ethos* bíblico e Ética filosófica é lembrada por Karl H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments, III, Ethos,* Düsseldorf, Patmos Verlag, 1970, pp. 32-35.

11. A obra clássica sobre a moral do Novo Testamento é a de C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament* (Études Bibliques), 2 vols., Paris, Gabalda, 1965. Sobre o *ethos* na pregação e no ensinamento de Jesus e de Paulo ver J. Becker, op. cit., pp. 246-261; Ph. Cormier, Jésus, *Dictionnaire d'Éthique et de Phil. morale,* op. cit., pp. 759-763 e M. F. Baslez, Paul, ibid., pp. 1104-1108.

12. O *ethos* evangélico mostra alguma proximidade com normas éticas propostas pelo judaísmo das seitas no tempo de Jesus, em particular com a chamada comunidade de Qumran. Mas deve-se reconhecer que profundas e inconciliáveis diferenças as separam. Ver A. Dihle, Ethik, *RAC,* 6, 701-702; 704-705. Por outro lado, convém levar em conta que muitos temas éticos transmitidos pelo Novo Testamento às primeiras gerações cristãs encontram surpreendentes analogias, embora a partir de motivações profundamente diferentes, com temas da pregação cínico-estóica da época, como mostra P. Wendland, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo* (tr. it.), op. cit., pp. 116-134.

Jesus de uma nova moral, quaisquer que tenham sido suas efetivas circunstâncias históricas, causou, segundo o evangelista, a mais profunda impressão nos ouvintes (*exeplessonto oi ochloi,* Mt 7,28). Com efeito, ali é proposta uma inédita e surpreendente tábua de valores, elevando as prescrições do *ethos* da Lei a uma altura infinitamente distante da rotina legalista dominante na cultura ética do judaísmo tradicional. Jesus retoma uma aspiração que já se anunciara nos Profetas, mas dá o passo decisivo para a constituição de um novo e revolucionário *ethos* e de um *saber ético* correspondente, que os teólogos cristãos, a partir do século III, tentarão transpor na forma de uma Ética segundo o modelo helenístico. Foi essa uma tarefa extremamente delicada em face da oposição muitas vezes radical e insuperável entre os ideais éticos da tradição grega e a nova moral cristã.

Com efeito, se compararmos, ainda que superficialmente, algumas das categorias fundamentais do pensamento ético helenístico e do *ethos* original neotestamentário, torna-se evidente que estamos diante de expressões de experiências éticas e de manifestação de ideais éticos de *mundos de cultura* que apenas têm em comum as estruturas constitutivas e as aspirações profundas da mesma *natureza humana.* De um lado encontramos as experiências éticas originadas no curso da transformação da cultura grega tradicional em cultura da *razão* e os novos ideais éticos que florescem como ramos da árvore que cresce frondosa nesse novo clima cultural: a *Filosofia.* Aqui os ideais éticos e a prática correspondente têm como alvo a consecução da *eudaimonia* ou da plena realização humana, a ser obtida pelo próprio ser humano seguindo os caminhos traçados pela *razão.* De outro lado, a experiência ética e os ideais por ela suscitados traduzem a radical dependência do ser humano do Deus único e criador, que se *revela* como seu verdadeiro *fim,* como fonte primeira das *normas* de seu agir, e em face do qual o homem é convocado a uma atitude de total *obediência* na *fé,* princípio e condição de sua verdadeira *bem-aventurança* (Mt 5,3-12; Lc 6,20-23)[13]. É essa dependência que o ensinamento de Jesus eleva e transfigura em *ethos* da obediência filial ao Pai (Mt 6,26-34) em experiência de uma nova e radical *liberdade* (Jo 8,30-37; ver 1Cor 9,19-23; 10,23–11,1; Gl 4,21–5,1; 5,13-

13. Ver K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments, III,* op. cit., pp. 32-35; 39-45.

-14) e, finalmente, em redução de todo o aparato da Lei ao mandamento único do amor a Deus e ao próximo (Mc 12,28-34; Mt 22,34-40)[14]. Essa oposição entre os dois códigos éticos que, no entanto, um singular destino histórico levou a se encontrarem e de alguma maneira a se harmonizarem na futura Ética cristã poderá talvez ser mais fortemente realçada se atendermos a certas carências estruturais da Ética grega, desde que medida por alguns dos pressupostos fundamentais do *ethos* neotestamentário. Entre essas carências da Ética grega, A. Dihle[15] enumera as seguintes: 1. ausência da representação de um *mal radical*; 2. ausência de um conceito de *vontade* como faculdade ética autônoma; 3. ausência do conceito de *consciência moral* como instância interior de julgamento no domínio ético orientada para a representação do Deus transcendente; 4. ausência da valorização do *dom de si* em favor do próximo; 5. ausência do conceito e da atitude da *humildade*. Essas carências poderão ser ainda postas em evidência se nos lembrarmos do elenco das virtudes éticas da *Ética de Nicômaco* (III, 9-V), no qual é visível a ausência dos tópicos enumerados por Dihle, ou ainda se percorrermos os diversos catálogos de virtudes de origem estóica que circulavam na moral popular helenística. No entanto, já em pleno processo de inculturação do *ethos* cristão primitivo no mundo helenístico, Paulo abre generosamente o horizonte da *praxis* cristã aos ideais de moderação e equilíbrio da tradição ética grega (Fl 4,8-9)[16]; e traços dos catálogos estóicos dos vícios e virtudes, enriquecidos com virtudes especificamente cristãs aparecem em suas Cartas (1Cor 5,11; 6,9-10; Gl 5,19-21; Rm 1,29-32; 1Tm 1,9-11) nas quais, entretanto, é proposto com energia incomparável o modelo de perfeição moral genuinamente cristão que iria presidir a todo o desenvolvimento de uma Ética na teologia posterior[17]. Ora, esse modelo é, na verdade, uma *imitação* sempre deficiente do Modelo absoluto que é o próprio Jesus Cristo.

---

14. Ver K. H. Schlekle, ibid., pp. 117-139; A. Dihle, Ethik, *RAC*, 6, 702-705.

15. A. Dihle, Ethik, *RAC*, 6, 682-689; ver igualmente F. Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, op. cit. I, c. IV "Die christliche Ethik in der antiken Kulturwelt" pp. 109-150.

16. Uma leitura do ensinamento ético de Paulo inspirada em R. Bultmann é proposta por A. Dihle, Ethik, *RAC*, 6, 722-728.

17. Ver a obra de referência de L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, Cerf, 1962.

O *ethos* cristão neotestamentário organiza-se todo em torno desse seguimento do Cristo exemplar[18]. Ele retoma assim um *topos* clássico das grandes tradições éticas, mas conferindo-lhe uma significação inteiramente nova, na qual esplende de modo fulgurante a originalidade da mensagem moral do Novo Testamento. Enquanto o *topos* do modelo ético na Ética grega ou se refere ao paradigma ideal do Bem como no caso dos Guardiães e do Filósofo na *República,* ou ao paradigma histórico do *phronimos* como na *Ética de Nicômaco,* ou do *sophos* como na Ética estóica, o Cristo exemplar é identicamente o Jesus dos Evangelhos, e Deus existindo realmente como *ser histórico.* Nele realiza-se, portanto, o paradoxo, impensável para um grego, do *Logos* feito carne (Jo 1,14), ou a identidade, na existência de uma *pessoa* no tempo, do Ideal e do histórico. Tal o Modelo e a Norma que a Ética cristã deverá, de alguma maneira, traduzir em axioma primeiro de sua ordem de razões.

A partir do século I a formação da Ética cristã segue um caminho traçado pela fidelidade ao *ethos* do *querigma* primitivo, sobretudo à Norma absoluta, fidelidade manifestada exemplarmente na espiritualidade do *martírio* e no confronto com as tendências heréticas, sobretudo o Gnosticismo e o Montanismo. Nessa evolução há, pois, uma linha que divide os apologistas ortodoxos como a *Carta a Diogneto,* Atenágoras, Justino, Teófilo de Antioquia, Ireneu de Lião e outros, e os heterodoxos entre os quais o gnóstico Marcião e, na última fase da sua vida, quando aderiu ao montanismo, Tertuliano[19]. Apenas no século III, com a fundação da Escola de Alexandria, o perfil teórico de uma Ética cristã começa a ser delineado por Clemente de Alexandria (150-215) e Orígenes (185-254). Um lento trabalho de assimilação das virtudes celebradas pela Ética grega e

---

18. Ver K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments, III,* op. cit., p. 44; sobre o paradigma fundamental do seguimento de Cristo na Ética cristã, ver o tratado de F. Tilmann, *Die Idee der Nachfolge Christi* (Handbuch der katholischen Sittenlehre, III) Düsseldorf, L. Schwann, 1934; sobre o seguimento de Cristo no NT ver ibid., pp. 44-53.

19. Sobre o desenvolvimento dos temas éticos na Patrística ver A. Dihle, Ethik, *RAC,* 6, pp. 728-783; e a síntese, inspirada em Dihle, de Luc Brisson, Patristique, *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie morale,* op. cit., pp. 1090-1104; Vários, L'Etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti, *Studia Ephemeridis Augustinianum,* n. 53, Roma, 1996.

compatíveis com o *ethos* cristão vai sendo, no entanto, continuado, até sua plena integração numa Ética cristã já constituída, o que terá lugar, para o Cristianismo ocidental, na obra de Agostinho e na de Tomás de Aquino[20]. No curso dessa evolução, aparecerá cada vez mais nítido o traço filosófico que caracterizará, afinal, a originalidade da Ética cristã e que será transmitido à Ética moderna: o conceito de *liberdade* como *dynamis* ou faculdade independente e de sua propriedade essencial, o *livre-arbítrio*. Não cabe aqui o estudo das raízes históricas dessa noção[21], mas deve-se ressaltar que sua raiz conceptual mais profunda mergulha no terreno da fé *monoteísta* e da conseqüente situação do ser humano diante do Deus pessoal. Essa situação só é pensável, segundo a tradição bíblico-cristã, em termos de *liberdade de decisão*. Tornada assim primigênia (o que a distingue da *proairesis* grega, colocada totalmente sob a regência da *boulesis* ou da deliberação racional), a liberdade cristã traz consigo uma crítica radical da crença no *destino* (*heimarmene*) e de suas práticas, como a astrologia. Essa necessária conseqüência entre a afirmação do livre-arbítrio e a rejeição do fatalismo é já claramente deduzida por Justino no século II[22] e percorre toda a ética patrística, modificando profundamente a formulação e a solução do problema do *mal*. A doutrina da vontade e do livre-arbítrio, antes de alcançar sua formulação definitiva em Santo Agostinho, encontra em Clemente de Alexandria aquela que é, talvez, a mais vigorosa e original expressão em toda a literatura patrística[23]. Clemente não hesita em

---

20. Um estudo magistral a respeito da evolução de uma das virtudes caraterísticas do catálogo das virtudes éticas em Aristóteles, a *magnanimidade* (*megalopsychia, Et. Nic.*, IV, 7-9, 1123 a 34-1125 a 32) e de sua recepção na teologia cristã foi realizado por R.-A. Gauthier, *Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (Bibliothèque Thomiste, XXVIII), Paris, Vrin, 1951.

21. Ver V. Warnach, Freiheit I, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 2 (1972), pp. 1064-1083.

22. São Justino, *Apologia I*, 43, cit. por Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum*, 25ª ed. (1981), n. 123. Ver no *Index Theologicus*, p. 724, n. 221, uma relação de textos sobre a liberdade humana recolhidos no *Enchiridion*. Sobre a polêmica antifatalista ver D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1945.

23. O texto mais incisivo a respeito é o capítulo 17 do livro II da obra *Stromateis* (*Tapeçarias*). Ver A. Dihle, Ethik, *R A C*, 6, 750-755 que investiga os possíveis antecedentes da doutrina de Clemente. Sobre a doutrina do livre-arbítrio e a crítica

ultrapassar o modelo tradicional da antropologia grega, que consagrava a primazia da *razão* sobre todas as faculdades e movimentos da *psyché*, para afirmar a prioridade da *vontade* (*to boulesthai*), a cujo serviço estão as faculdades racionais (*logikai dynameis*; ver *Stromat.*, II, 17, 77, éd. Mondésert, SC, 38, p. 95), e cujo ato de assentimento (*synkathatesis*, termo de origem estóica) é o mais alto dos atos do espírito. Essa opinião de Clemente permanece, no entanto, relativamente isolada e só iremos encontrar uma doutrina análoga no voluntarismo da tarda Idade Média. Orígenes reafirma energicamente o livre-arbítrio e a crítica antifatalista, mas retornando à perspectiva clássica do intelectualismo grego com a estrita correspondência entre conhecimento e vontade. Por outro lado, Orígenes é um marco importante na formação do conceito propriamente cristão de *consciência moral* que ele situa no âmbito do *espírito* (*pneuma*), conceito por ele empregado segundo sua acepção pauliniana (lTs 5,23). Autor do primeiro grande *sistema* da teologia cristã, Orígenes é igualmente o primeiro que nele reconhece à Ética um lugar conceptual próprio[24].

Durante o século IV, acompanhando o definitivo triunfo político da Igreja a partir de Constantino, a ética cristã pré-agostiniana desenvolveu-se em muitas formas, desde a generalizada utilização de conceitos de origem filosófica, sobretudo estóicos, até a proposição de diversos caminhos, ainda aqui em consonância com a tradição helenística da Ética como pedagogia. O alvo é, de acordo com a mesma tradição, a consecução do fim (*telos*) da perfeição ou de uma *eudaimonia* ou *beata vita*, propriamente cristãs, segundo o modelo do Cristo e de seu ensinamento, cuja plena realização, porém, se dará no advento de um novo céu e de uma nova terra, numa nova vida na contemplação face a face de Deus (1Cor 13,12-13). Essa estrutura teleológica acompanhará doravante toda a história da Ética cristã, mas significará, por outro lado, uma reformulação radical do eudaimonismo da Ética antiga.

---

antifatalista em Clemente e Orígenes, ver D. Amand, *Fatalisme et liberté*, op. cit. pp. 258-325.

24. Sobre a ética origeniana, além de H. Dihle, loc. cit., 755-758 e L. Brisson, loc. cit., 1099-1101, ver o capítulo de H. Crouzel, *Origène*, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et Vérité, 1985, pp. 181-199, sobretudo sobre a aplicação da ética à vida espiritual.

O desenvolvimento da Ética cristã na Antiguidade tardia (séculos IV e V) se fará seguindo duas linhas principais: a ética *parenética* ou exortatória, presente sobretudo na homilética dos Santos Padres, entre os quais se destaca nesse campo S. João Crisóstomo; e a ética da perfeição *monástica*, na qual prevalece a ênfase na ascese e, portanto, o traço individualista que se acentua cada vez mais, em contraste com o *ethos* eminentemente social das comunidades primitivas[25]. Alguns dos arquétipos normativos que deveriam reger a Ética cristã até nossos dias, sobre a hierarquia das virtudes, a prática da sexualidade, a distinção entre vida contemplativa e ativa num sentido especificamente cristão, uma versão original do intelectualismo moral clássico, forjaram-se nessa época de consolidação e expansão do Cristianismo que vai do século III ao século V[26]. Nessa evolução, observa-se igualmente uma nítida diferença de espírito e orientação entre a teologia cristã oriental, voltada de preferência para os problemas dogmáticos de natureza especulativa, e a teologia ocidental mais interessada nos problemas éticos. Somente em Santo Agostinho as duas tendências virão a encontrar-se.

No Ocidente merece menção especial a obra de Santo Ambrósio de Milão (*circiter* 333-397). Sua cultura grega e latina e sua familiaridade com o neoplatonismo latino, então florescente em Milão, bem como sua intensa leitura e meditação das Escrituras fizeram dele o mais eminente representante da teologia cristã ocidental antes de Agostinho. Sua obra *De Officiis* (*Sobre os deveres*), título inspirado no *De Officiis* de M. T. Cícero, que lhe serve de modelo, e na tradição estóica, constitui sem dúvida o primeiro texto, em sentido amplo, de moral prática na literatura cristã ocidental[27].

---

25. Sobre a Ética cristã na Antiguidade tardia ver ainda A. Dihle, Ethik, *RAC*, 6, 758-783.

26. Ver o estudo do conhecido historiador do Cristianismo na tarda Antiguidade, Peter Brown, *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo* (tr. br.), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

27. Ver a introdução à edição do D*e Officiis* por M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 7-60.

CAPÍTULO

2

A ÉTICA AGOSTINIANA

SANTO Agostinho nasceu em Tagaste, na Numídia (*Africa Proconsularis*, segundo a nomenclatura romana), em 13 de novembro de 354. Foram seus pais Patrício, pagão, que se converteu e foi batizado, tendo falecido pouco depois, quando o jovem Agostinho já contava cerca de 16 anos; e Mônica, cristã fervorosa, que teve grande influência na evolução espiritual de seu filho. Poucos autores antigos têm a vida tão estudada e tão bem conhecida quanto Santo Agostinho. Essa soma de informações biográficas deve-se não apenas à personalidade excepcional do doutor africano, cujo perfil moral e intelectual se eleva inconfundível na paisagem humana da Antiguidade tardia, mas também, e sobretudo, à riqueza de pormenores autobiográficos que ele nos deixou, seja ao narrar a história da primeira fase de sua vida nas *Confessiones*, seja ao fazer uma recapitulação crítica de sua produção intelectual nas *Retractationes*, seja ao deixar-nos inúmeras referências a vicissitudes concretas de sua vida dispersas em sua obra imensa, sobretudo nas *Cartas*[1]. Além disso, o conhecimento de sua biografia beneficiou-se das informações

1. A fonte principal para o conhecimento da biografia de Santo Agostinho é a vida escrita por seu colega e discípulo Possídio, *Vita Augustini, Hipponensis Episcopi, auctore Possidio, Calamensi Episcopo*, publicada na *Patrologia Latina*, vol. 46 (várias edições recentes). Entre as biografias modernas de Santo Agostinho destacam-se as de G. Bardy, *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre* (1930), Paris, Desclée, 7ª ed., 1948 e Peter Brown, *Augustine of Hippo, a Biography*, Londres, Faber and Faber, 1967, tr. fr. Paris, Seuil, 1971, e o artigo de G. Bonner, Augustinus (vita) ap. *Augustinus-Lexikon*, Basiléia, Schwabe, 1986-1994, I, col. 519-550.

de primeira mão de seu amigo e primeiro biógrafo, o bispo de Cálamo Possídio, cuja *Vita Augustini* constitui fonte indispensável para a reconstituição da história de Agostinho. Eis, pois, as principais fases dessa história, que se tornou um dos paradigmas obrigatórios na caracterização do ideal da santidade cristã. Em Tagaste, Agostinho fez seus primeiros estudos. Os raros dotes intelectuais do adolescente fizeram que o pai o enviasse primeiro a Madaura, onde florescia uma célebre escola de retórica, depois a Cartago, capital da África romana, para aperfeiçoar-se naquela disciplina. Aí entrou em contato com a seita dos maniqueus, na qual se inscreveu, não obstante nunca tenha sido plena sua adesão intelectual às doutrinas maniqueístas, e aí ampliou grandemente seu horizonte intelectual com muitas leituras. Em 374, Agostinho voltou por algum tempo a Tagaste, logo retornando a Cartago, partindo em 383 para Roma, em busca de um campo mais vasto para suas ambições literárias e profissionais como professor de Retórica. Por um breve tempo, o semiceticismo da Nova Academia seduziu a inquieta inteligência do jovem Agostinho e será à refutação da dúvida cética que ele consagrará seu primeiro diálogo, o *Contra Academicos*. As mesmas ambições literárias e profissionais o levam em 384 a Milão, então cidade imperial. Milão assiste à primeira e profunda transformação no curso da vida de Agostinho. A freqüentação dos sermões do bispo Santo Ambrósio, a presença de sua mãe Mônica, que o acompanhou a Milão, e, em 386, a leitura de livros neoplatônicos e a aproximação ao círculo neoplatônico-cristão então florescente naquela cidade e que gozava das simpatias de Ambrósio, levaram-no ao abandono definitivo do maniqueísmo, à descoberta do mundo inteligível e finalmente à plena conversão ao catolicismo. De agosto a novembro de 386, retira-se com sua mãe, com seu filho Adeodato, fruto de uma longa união com uma jovem africana, e com outros amigos para a vila campestre de Cassiciacum, perto de Milão, posta à sua disposição por seu amigo Verecundus, onde escreve seus primeiros diálogos filosóficos. Voltando a Milão, inscreve-se no catecumenato e é batizado por Santo Ambrósio na noite de 24/25 de abril de 387, vigília da Páscoa. Na viagem de volta à África, sua mãe Mônica falece em Óstia, e Agostinho, depois de permanecer cerca de um ano em Roma, retorna a Tagaste, onde funda uma comunidade religiosa e passa a viver como monge. Em 391, numa visita à cidade de Hipona

(*Hippo Regius*, importante porto do Mediterrâneo ocidental), é ordenado sacerdote pelo bispo Aurélio que, em 395, o consagra seu bispo auxiliar. Tendo sucedido a Aurélio, Santo Agostinho dedica inteiramente as últimas décadas da vida ao trabalho pastoral[2], datando dessa época suas grandes obras exegéticas e teológicas. Falece em 28 de agosto de 430 em sua cidade episcopal de Hipona, então assediada pelos invasores vândalos.

Nenhum pensador na história da cultura cristã ocidental alcançou uma importância e influência comparáveis à do bispo de Hipona. Apenas a obra de Platão, na história intelectual do mundo antigo, pode ser posta em paralelo com a obra de Agostinho. A presença de Agostinho e a presença de Platão perduram até hoje, e é suficiente para atestá-las a riqueza e extensão da bibliografia platônica e da bibliografia agostiniana que não cessam de crescer[3]. É verdade que, assim como há um antiplatonismo difuso em nossa cultura filosófica, fruto sem dúvida da mentalidade antimetafísica reinante, há igual-

2. Sobre a atividade pastoral de Santo Agostinho, ver o clássico F. van der Meer, *Saint Augustin, pasteur d'âmes* (tr. fr.), 2 vols., Paris, Alsatia, 1959.

3. Há diversas publicações periódicas que permitem acompanhar a bibliografia sobre Santo Agostinho, destacando-se a *Revue des Études Augustiniennes* e o *Bulletin Augustinien*, editados pelo *Institut des Études Augustiniennes*, Paris. Uma ampla bibliografia por temas encontra-se em W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I, op. cit., pp. 115-162 e no capítulo (R. Markus) Augustine, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1991 (reprint), pp. 341-419; uma seleção bibliográfica recente em G. Madec, *Petites Études Augustiniennes*, op. cit., pp. 364-380 e no artigo de A. Schindler, Augustin, *Theologische Realenzyklopädie*, 4 (1979), pp. 646-698 (Bibl. 689-698). O grande artigo de E. Portalié S. J., Augustin (saint) no *Dictionnaire de Théologie Catholique* I (1902), com os complementos de F. Cayré, *DTC, Table Analytique* I, pp. 297-311, permanece referência indispensável. O mesmo se deve dizer de E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (1928), Paris, Vrin, 4ª ed., 1969. Os três centenários agostinianos deste século, o 15º centenário da morte (1830), o 16º centenário do nascimento (1954) e o 16º centenário da conversão (1986) foram ocasião para um renovado interesse pela obra agostiniana, provocando um crescimento notável da bibliografia (ver Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., p. 117 n. 3-5). Nessa bibliografia destacam-se os três volumes do *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien, Paris, 1954), Paris, Les Études Augustiniennes, 1954-1955 e os *Atti del Congreso Internazionale di Sant'Agostino nel XVI centenario della conversione*, 3 vols. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1987. Para o estudo de Santo Agostinho são preciosas as indicações de A. Mandouze, *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Les Études Augustiniennes, 1968, pp. 11-39.

mente um antiagostinismo teológico, devido sobretudo à oposição entre algumas tendências teológicas atuais e o rigoroso espiritualismo e a teologia agostiniana da graça[4].

Assim como a posteridade de Platão conheceu, desde a Antiguidade até os tempos recentes, uma notável variedade de *platonismos*, assim a herança teológico-filosófica de Agostinho viu suceder-se diversos *agostinismos*[5]. Mas nossa intenção aqui não é a de acompanhar a história das doutrinas éticas de Agostinho na variedade de suas interpretações, e sim a de evocar as grandes linhas da *ética agostiniana* tal como ele no-la transmitiu em suas obras.

Uma primeira e difícil questão preliminar se levanta no caminho desse nosso propósito. Estamos redigindo uma *Introdução à Ética filosófica*, e como separar em Agostinho como, aliás, nos outros escritores cristãos antigos e medievais, *filosofia* e *teologia*? Uma solução radical a esse problema seria a de não incluir a tradição cristã numa história da Ética filosófica, adotando uma recusa *in limine* da legitimidade de uma filosofia cristã[6]. Trata-se de uma solução de aparente facilidade, mas ela tem contra si uma inegável evidência histórica: a presença de categorias provindas da filosofia antiga e recebidas na teologia cristã, e a conseqüente interpretação filosófica, no pensamento cristão e medieval[7], do conteúdo da pregação cristã, sobretudo de natureza ética. Assim sendo, a simples exclusão da tradição ética cristã da história da Ética filosófica pagaria o preço de uma grave e, provavelmente, irreparável mutilação. Essa observação vale sobretudo, e em primeiro lugar, para a Ética agostiniana.

---

4. Sobre o antiagostinismo contemporâneo ver os comentários de G. Madec, *Petites Études augustiniennes*, op. cit., pp. 319-340; e a introdução de R. Bodei a seu livro *Ordo Amoris: conflitti terreni e felicità celeste*, Bolonha, Il Mulino, 1991, pp. 7-52.

5. Sobre o *augustinismo* ver o artigo de Jean-François Lecocq, Augustinisme, *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 108-112; E. Portalié, Augustinisme, *Dictionnaire de Théol. Cath.* I, col. 2502-2561, e os complementos em *Table Analytique*, I, col. 297-311 (F. Cayré); Augustinismus, *Theologische Realenzyklopädie*, 4, pp. 699-723 (G. Leff, U. Bubenheimer, M. Schmidt).

6. Como é sabido, a interpretação do pensamento de Santo Agostinho esteve no centro das discussões sobre a possibilidade de uma *filosofia cristã* que se sucederam na França e na Bélgica de 1928 a 1934.

7. Esse fato da história das idéias filosóficas foi posto em plena luz por E. Gilson em sua obra clássica, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Gifford Lectures, 1932), Paris, Vrin, 1933.

A objetividade histórica impõe-nos, pois, o reconhecimento de uma dimensão *filosófica* no pensamento de Agostinho e a presença determinante dessa dimensão na estrutura de sua doutrina ética, seja *metodologicamente*, permitindo-lhe organizar-se se não em *sistema* propriamente dito, certamente em totalidade coerente[8], seja *teoricamente*, pela utilização, em sua síntese filosófico-teológica, de algumas das categorias fundamentais da Ética clássica como, por exemplo, as categorias de *ordem* e de *fim*. Convém, no entanto, não perder de vista que o reconhecimento de uma relação estrutural entre o pensamento agostiniano e a filosofia não nos autoriza a fazer de Santo Agostinho um *filósofo* no sentido antigo do termo. Desde sua conversão e mesmo em seus primeiros diálogos conhecidos como *diálogos filosóficos*, Agostinho foi guiado por uma intenção eminentemente *teológica*. Essa intenção atravessa toda a sua obra e é, portanto, como *teólogo* que Agostinho reivindica um lugar proeminente na história da cultura ocidental. Por outro lado, a integração estrutural de uma conceptualidade filosófica no edifício de um pensamento teológico especificamente cristão[9] permite-nos reconhecer na obra de Santo Agostinho o primeiro modelo de uma *filosofia cristã* na história da filosofia[10].

De 386, ano de sua conversão, a 430, ano de sua morte, Santo Agostinho produziu uma obra imensa que constitui incontestavel-

---

8. É sabido que os grandes sistemas filosóficos da Antiguidade, com exceção do Epicurismo, são coroados por uma *theologia*, termo de origem platônica. Trata-se, porém, de uma teologia especificamente *filosófica*, obra da *razão*. A teologia agostiniana, como toda teologia cristã, é uma inteligência da *fé*, e funda-se na *revelação* divina.

9. Sobre a discutida questão da presença de um *sistema* no pensamento de Santo Agostinho, ver A. Mandouze, *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., pp. 248-252.

10. A questão das relações entre Santo Agostinho e a Filosofia ocupa uma parte importante na bibliografia agostiniana moderna e está ligada aos problemas da interpretação da conversão milanesa de Agostinho. A obra de referência sobre o tema é a *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, de E. Gilson, com uma preciosa bibliografia sobre o tema, até 1943 (pp. 325-351). Ver igualmente G. Bardy na introdução ao volume das *Retractationes* (*Les Révisions, Oeuvres de S. A.*, BA, 12, pp. 126-172). As notas críticas de G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996 lançam nova luz sobre a questão e oferecem uma bibliografia atualizada (pp. 131-162). Sobre a historiografia recente em torno dessa questão ver ainda E. S. Ludovici, Agostino, ap. *Questioni di Storiografia filosofica*, I, op. cit., pp. 444-502.

mente o mais importante e o mais vasto legado literário da Antiguidade tardia[11]. A extraordinária riqueza e variedade dessa obra fazem, no entanto, de seu estudo e interpretação uma tarefa praticamente interminável e sempre recomeçada. Entre os autores antigos, Agostinho foi, sem dúvida, o que imprimiu na sua obra a marca pessoal mais profunda, e é mesmo permitido dizer que com Agostinho emerge pela primeira vez com nitidez inconfundível, na história literária e intelectual do Ocidente, o *Eu* como categoria fundante da Antropologia. Nesse sentido, ele pode ser considerado o primeiro anúncio do *homem moderno*. O apelo à *experiência interior* e a busca dos caminhos da *interioridade* estão presentes em cada um de seus grandes itinerários intelectuais[12]. Neles se entrelaçam de maneira original e profunda uma experiência intelectual e moral, uma experiência religiosa e uma experiência propriamente cristã conduzida pelo fio de ouro da *regula fidei*.

Essa presença da experiência interior nos permite justamente compreender a importância decisiva das *conversões* no itinerário agostiniano, como atesta de forma inigualável o livro das *Confissões*[13].

---

11. A primeira edição moderna das obras de Santo Agostinho foi realizada no século XVII pelos Beneditinos da Congregação de São Mauro, França (*editio maurina*), reproduzida na *Patrologia Latina* (Migne), vols. 32-45. As mais conhecidas atualmente entre as edições contendo o texto latino, tradução em vernáculo, introduções e notas são: 1. *Oeuvres de Saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne) Paris, 1949ss. prevista para 84 volumes, cerca de 40 já publicados, alguns reeditados levando em conta os progressos da investigação. 2. *Obras de San Agustin* , Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1945ss. 3. *Opere di Sant'Agostino*, Roma, Città Nuova, 1965ss. Uma nova edição crítica do texto latino está sendo publicada no *Corpus Christianorum*, series latina, *Aurelii Augustini Opera*, Turnhout, Brepols. Um elenco das obras autênticas de Santo Agostinho, em ordem alfabética e com indicação das principais edições, encontra-se no *Augustinus-Lexikon*, I, pp. XXVI-XL. A lista das obras recenseadas pelo próprio Santo Agostinho no livro das *Retractationes* encontra-se, acompanhada de complementos explicativos e subdividida por temas, em G. Madec, *Introduction aux* Révisions *et à la lecture des oeuvres de Saint Augustin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, pp. 159-165. Esse livro magistral é, atualmente, a melhor introdução ao conhecimento da obra de Santo Agostinho.

12. Sobre a interioridade agostiniana ver A. Mandouze, *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., pp. 85-91.

13. O livro das *Confessiones* é a obra mais conhecida e mais célebre de Santo Agostinho. Foi redigido entre os anos de 397 e 400. Os problemas de interpretação dessa obra singular deram origem a uma imensa bibliografia. Uma magistral introdução à leitura das *Confissões* é a de A. Solignac no t. 13 das *Oeuvres de Saint Augustin*

As primeiras *conversões* de Agostinho assinalam estágios de sua formação filosófica[14]. A primeira teve lugar por ocasião da leitura, aos 19 anos, ainda em Cartago, do diálogo hoje perdido *Hortensius*, de M. T. Cícero, imitação do *Protrético* de Aristóteles e, como este, uma exortação ao estudo da filosofia (*Conf.* III, 4, 7). Essa leitura marcou profundamente o espírito de Agostinho e nele despertou esse amor à sabedoria (*sapientia*) que seria doravante o impulso mais poderoso de sua vida interior[15]. Conduzido por ele, Agostinho se entrega à leitura de livros filosóficos (*Conf.*, V, 3, 3) e começa a perceber a fragilidade teórica do maniqueísmo e a desiludir-se com tal doutrina. É nesse contexto igualmente que ele insere penetrantes reflexões morais sobre o costume e a lei moral, a lei divina, a natureza como norma e as faltas morais (*Conf.*, III, 7, 13-9, 17)[16]. A segunda *conversão* de Agostinho, ainda sob a égide da filosofia, teve lugar em Milão e alcançou, para sua evolução espiritual, uma significação muito mais profunda e mesmo decisiva (*Conf.*, liv. VI e VII *init.*). Em Milão ele passa a conviver com o círculo neoplatônico[17], entrega-se à leitura de livros neoplatônicos (*quosdam Platonicorum libros, Conf.*, VII, 9, 13), abandona definitivamente o maniqueísmo, critica o ceticismo e adere plenamente à teoria do conhecimento e à metafísica neoplatônicas. Essa segunda *conversão* filosófica foi objeto, desde os fins do século XIX e ao longo de nosso século, de renovadas discussões e investigações eruditas: em primeiro lugar sobre seu verdadeiro sen-

(BA), Paris, 1992, pp. 9-200. Aí encontram-se igualmente uma preciosa cronologia da vida de Agostinho até sua conversão (pp. 201-206) e uma rica bibliografia (pp. 246-266). O grande artigo de Erich Feldmann, Confessiones, *Augustinus-Lexikon*, I, col. 1134-1193 com uma bibliografia atualizada (col. 1186-1193) oferece-nos o estado presente dos estudos sobre essa obra de Santo Agostinho. Do ponto de vista filológico e crítico ver a *Introduction* de Lucas Verheijen O.S.A. à sua recente edição das *Confissões*: Sancti Augustini *Confessiones*, libri XIII, Sancti Augustini *Opera* XXVII, Corpus Christianorum series latina, 1990, pp. V-XCI.

14. Ver A. Solignac, *Les Confessions I* (B A, 13), pp. 85-112 e J. M. Le Blond, *Les conversions de Saint Augustin*, Paris, Aubier, 1950; ver igualmente o artigo Conversio (G. Madec), *Augustinus-Lexikon*, I, 276-294.

15. Ver A. Mandouze, *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., pp. 243-288.

16. Ver a nota complementar de A. Solignac, "L'absolu et le relatif dans la vie morale", *Les Confessions I*, op. cit., pp. 668-670.

17. Sobre o círculo neoplatônico de Milão ver A. Solignac, *Les Confessions II* (BA, 14), pp. 529-536.

tido na evolução intelectual de Agostinho, que alguns críticos, a partir dos historiadores G. Boissier e A. Harnack, interpretaram como sendo uma *conversão* que fez de Agostinho um filósofo neoplatônico, cujo perfil intelectual não foi modificado pela conversão ao Cristianismo[18]; em segundo lugar sobre a identificação dos *libri platonicorum*, finalmente reconhecidos como tendo sido textos de Plotino e Porfírio[19]. O resultado provavelmente definitivo dessas discussões leva-nos a reconhecer em Agostinho de um lado o mais eminente representante do neoplatonismo latino; de outro, o autor da síntese patrística mais profunda e mais bem-sucedida entre a herança filosófica grega e a teologia cristã. Com efeito, a partir da *conversão* à fé cristã (386-387), Agostinho consagra-se inteiramente ao estudo e meditação da Sagrada Escritura, a exemplo de seu mestre, Santo Ambrósio, e ao conhecimento e assimilação da tradição teológica cristã. Esse intenso trabalho de estudo e reflexão atinge um decisivo ponto de amadurecimento naquela que é apresentada por alguns, talvez de maneira demasiadamente enfática, como segunda *conversão* cristã de Agostinho, manifestada na obra *De diversis quaestionibus libri 83* (questões 66 a 75) e em sua resposta a Simpliciano, sucessor de Santo Ambrósio em Milão (*De diversis questionibus ad Simplicianum, libri duo*) contendo uma interpretação dos textos paulinos que ensinam a absoluta gratuidade da *graça*, ensinamento do qual a teologia de Santo Agostinho receberá sua feição definitiva[20]. Da mesma época, aliás (394-395), datam a *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos*, a *Expositio Epistolae ad Galatas* e a *Epistolae ad Romanos inchoata expositio*, testemunhas da preocupação de Agostinho com o problema da graça e do livre-arbítrio.

18. Sobre essa questão ver A. Mandouze, op. cit., pp. 457-536; G. Madec, *Petites études augustiniennes*, op. cit., pp. 51-69 e *Saint Augustin et la philosophie*, op. cit., pp. 45-52.

19. Sobre os *libri platonicorum* ver G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, op. cit., pp. 31-36.

20. Sobre a teologia da graça de Santo Agostinho nessa época ver as introduções de G. Bardy no t. 10 das *Oeuvres de Saint Augustin* (BA), Paris, 1952, ao *De diversis quaestionibus 83* (pp. 30-50) e ao *De diversis quaestionibus ad Sinplicianum libri duo* (pp. 283-407). Sobre a descoberta e exegese da *Carta aos Romanos* a partir da estada milanesa ver a Introdução de A. Mutzenbecher à sua edição do *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, *Opera* XLIV (Corpus Christianorum, 1970), pp. XIV-XXIX.

O corpo doutrinal agostiniano apresentará, assim, uma estrutura especificamente *teológica* na qual, entretanto, serão integradas organicamente articulações *filosóficas*, de procedência sobretudo neoplatônica que, consideradas em sua coerência e adequação à *intentio* teológica, irão caracterizar a *filosofia cristã* de Agostinho[21].

É nesse sentido que se pode estudar em sua vertente *filosófica*, assim como tentamos fazer aqui, a ética agostiniana. Desde sua conversão à fé cristã e até sua consagração como Bispo de Hipona, Agostinho faz largo uso em suas obras de temas e argumentações propriamente filosóficas e algumas dessas obras, como os diálogos compostos em Cassiciacum, obedecem aos modelos da literatura filosófica clássica, sobretudo dos que tratam de problemas de natureza ética. Feito Bispo e pastor, ele irá consagrar sua atividade literária exclusivamente às grandes questões teológicas seja em escritos de controvérsia ou opúsculos de circunstância, seja na composição de grandes tratados como o *De Trinitate* ou o *De Civitate Dei* e em comentários à Sagrada Escritura, ou ainda na catequese popular nos *Sermões*. No entanto, essa imensa obra é rica de ensinamentos de natureza ética, tanto *teóricos* quanto *práticos*, que devem ser levados em conta na reconstituição de uma Ética agostiniana[22]. Essa reconstituição pode ser tentada, por sua vez, a partir de diversos modelos teóricos, desde que preservem a coerência e abrangência e originali-

---

21. É sabido que, segundo Santo Agostinho e de acordo com a tradição patrística, a expressão *philosophia christiana* se aplica primeiramente ao próprio Cristianismo. Na perspectiva agostiniana, porém, a *philosophia christiana* acolhe e integra a disciplina filosófica propriamente dita (*philosophiae disciplina, De Civitate Dei*, X, 32, 1), no caso o neoplatonismo. Ver G. Madec, *Petites études augustiniennes*, op. cit. pp. 162-177. Por outro lado, o problema da filosofia cristã em Agostinho situa-se no interior do problema mais amplo das relações entre a razão e a fé. A propósito ver a exposição clássica de E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., 1ª parte, pp. 31-147.

22. Indicações bibliográficas sobre a Ética de Santo Agostinho: E. Portalié, Augustin, saint, *Dictionn. de Théologie Cath.*, I, 7, col. 2432-2443; J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2 vols., Friburgo B., Herder, 2ª ed., 1929; B. Roland-Gosselin, *La morale de Saint Augustin*, Paris, M. Rivière, 1925; E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 150-242; R. Holte, *Béatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosohie antique*, op. cit., sobretudo II-IV parties; R. Bodei, *Ordo Amoris: conflitti terreni e felicità celeste*, Milão, Il Mulino, 1991; R. A. Markus, Augustin, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, pp. 101-108.

dade de um edifício conceptual que distinguirá a doutrina ética de Santo Agostinho do simples saber ético parenético ou pastoral do ensinamento cristão anterior, e mesmo dos ensaios de conteúdo ético teoricamente mais avançados desenvolvidos pelos Alexandrinos e por outros Padres gregos como também, evidentemente, dos escritos neoplatônicos.

Levando em conta a finalidade que aqui temos em vista, optamos por apresentar as grandes linhas da Ética de Santo Agostinho a partir da categoria fundamental de *ordem*. Trata-se, com efeito, de uma noção ou, mais exatamente, de uma *idéia diretriz* que guia a reflexão agostiniana nos diversos campos em que se exerceu sua *inteligência da fé*, desde os problemas de natureza ética às mais altas questões especulativas. Por outro lado, a idéia de *ordem* não só ilumina a experiência interior e a contemplação do mundo exterior, as duas fontes imediatas do saber para Agostinho, como procede igualmente das duas fontes últimas que alimentam esse saber: a tradição da filosofia antiga e a tradição bíblico-cristã.

A idéia de *ordem* apresenta, com efeito, duas faces ou dois perfis conceptuais, de resto intrinsecamente ligados: a face *ontológica* e a face *ética*. Ela articula, de um lado, numa pluralidade estruturalmente ordenada, o *múltiplo* de nossa *experiência* e da *finitude* dos seres que se manifesta à nossa inquisição intelectual, e o refere a um Princípio transcendente do qual a *ordem* procede; e, de outro, impõe como *norma* a nosso agir essa ordenação *ontológica* como fundamento de sua racionalidade ou de sua prerrogativa de agir *ético*.

Em Santo Agostinho, a idéia de *ordem* apresenta primeiramente sua face *ontológica*. Herdada do neoplatonismo e, originariamente, do próprio Platão, ela inspira um dos primeiros escritos de Agostinho, o diálogo *De Ordine*, redigido nos meses de Cassiciacum e no qual, partindo da simples observação do ruído irregular de um pequeno curso d'água, o texto, escrito segundo o modelo e a linguagem de M. T. Cícero, eleva-se às reflexões finais do interlocutor principal, o próprio Agostinho, expostas na forma de uma ascensão intelectual que avança desde o conhecimento dos sentidos, passando pelas disciplinas da linguagem e dos números organizadas nas sete *artes liberais*, até atingir o conhecimento de si mesmo e elevar-se à contemplação de Deus, numa manifestação ordenada e gradual

da beleza e da ordem (*De Ordine*, II, 11, 30 —20, 54)[23]. A estrutura nitidamente neoplatônica dessa primeira reflexão agostiniana sobre a categoria fundamental da *ordem* irá permanecer, assumida na *ontologia* cristã do Verbo e de sua manifestação histórica e da transcendência absoluta do Deus Uno e Trino. Ela permite o desenho, proposto por G. Madec, de um *diagrama* da síntese agostiniana, elaborado a partir da idéia diretriz da *ordem* e inscrito no espaço inteligível da ontologia platônica do *Timeu*, reordenada segundo o teocentrismo cristão[24]. É, pois, fazendo uso de uma conceptualidade ontológica que Agostinho propõe a célebre definição da *ordem* segundo o fruto que dela necessariamente procede: a *paz*: "*A paz de todas as coisas é a tranqüilidade da ordem. A ordem é a disposição que atribui a cada coisa o seu lugar, às iguais e às desiguais*" (*De Civitate Dei*, XIX, 13, 1)[25]. Dessa definição, que se funda na evidência de uma distinção não só numérica mas sobretudo qualitativa e essencial entre os seres (assim deve ser entendida a expressão *parium dispariumque rerum*), decorre uma concepção hierárquica do universo e da multiplicidade dos seres, herdada igualmente, em sua expressão formal, da tradição platônica[26], mas à qual Agostinho confere uma amplitude e uma significação que vão muito além da estrutura do universo neoplatônico, fixada *sub specie aeternitatis* nos seus patamares ontológicos e nos movimentos de *processão* e *retorno* que os percorrem[27]. Com efeito, a ordem do universo agostiniano, sendo de natureza *ontológica*, pro-

---

23. *De Ordine*, II, 11, 30-20,54. A mais recente edição crítica do *De Ordine* (W. C. Green) encontra-se no *Corpus Christianorum, series latina*, XXIV (1970), pp. 89-137. No livro II desse diálogo Agostinho percorre a ordem dos estudos segundo o ciclo das sete artes liberais e obedecendo a uma forma de raciocínio de origem neoplatônica que acompanha a Razão na busca de si mesma por meio de suas obras — domínio do *racional* — ou seja, a gramática, a dialética, a retórica, a música, a geometria, a astronomia, a aritmética, elevando-se finalmente à filosofia, ao conhecimento de si mesma e à contemplação de Deus. Ver Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Les Études augustiniennes, 1984, pp. 101-136. Sobre a historicidade dos diálogos de Cassiciacum ver G. Madec, Rus Cassiciacum, ap. *Saint Augustin et la philosophie*, op. cit., pp. 45-52.

24. Ver G. Madec, *La patrie et la voie: le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris, Desclée, 1989, pp. 287-312 (v. p. 289).

25. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 227-229.

26. Sobre a representação da estrutura hierárquica na tradição platônica, ver D. O'Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leiden, Brill, 1975.

27. Sobre esse movimento lógico-especulativo do universo plotiniano ver as obras clássicas de Jean Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955 e *La*

longa-se igualmente em ordem *histórica*. Tal o sentido profundo do dinamismo da ordem fundado na ação *criadora* do Deus transcendente e procedendo, no transcorrer de um tempo finito, com seu início e seu fim, pela mediação da encarnação do Verbo, que Agostinho expõe na visão grandiosa descrita nos livros XI e XII do *De Civitate Dei*[28]. Aí é vigorosamente rejeitada (*De Civitate Dei*, XII, 18-21) a concepção do *retorno eterno* vulgarizada na filosofia antiga, e é estabelecida a estrutura *cristológica* do dinamismo histórico da ordem (ibid., XII, 21, 1).

Da categoria primeira e diretriz da *ordem* irão, portanto, proceder as linhas inteligíveis da ética agostiniana. À idéia de *ordem* está intrinsecamente articulada a idéia de *fim*. Com efeito, a *ordem* estaticamente considerada enquanto *ordenação* dos elementos no todo é *fim* em si mesma; e em seu dinamismo ela orienta o ser submetido à sua norma para um *fim* que transcende a simples ordenação dos seus elementos e no qual ele encontra sua plena realização. Os dois aspectos complementam-se harmoniosamente na concepção ética de Santo Agostinho e permitem que dela obtenhamos uma visão coerente e unitária.

Como ponto de partida e fundamento gnosiológico dessa concepção, convém considerar a manifestação *antropológica* da ordem. A antropologia agostiniana recebe de três fontes principais as três dimensões sob as quais se apresenta: da tradição platônico-aristotélica e do neoplatonismo a dimensão *ontológica*, segundo a qual se ordena ou a estrutura bipartida (corpo-alma, passim) ou a estrutura tripartida [corpo, alma, espírito (por exemplo, *Ennar. in Psalmos*, *ps.* CXVIII, s. XII] do ser humano em sua prerrogativa de ser racional e livre; da antropologia paulina a dimensão *soteriológica*, segundo a qual vida se desdobra impelida pela dialética existencial do pecado e da graça; da narração bíblica da criação do homem a dimensão *histórica*, se-

---

purification plotinienne, ibid., 1955. Sobre a ascensão intelectual em Plotino e Santo Agostinho, ver H. C. de Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo, Loyola, 4ª ed., 1998, pp. 248-253.

28. Sobre a contemplação da ordem no universo segundo o *De Civitate Dei* ver a nota de G. Bardy, *La Cité de Dieu* (XI-XIV), ap. *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 35 (BA), Paris, 1959, pp. 496-498. Sobre a hierarquia dos seres, ver *De Trinitate*, XV, 4, 6; e sobre a "lei da ordem", ver E. Gilson, *Introduction*, op. cit., pp. 164-170.

gundo a qual a condição da *imagem de Deus* orienta a vida humana no sentido da *beatitude* definitiva em Deus[29].

A idéia de *beatitude* (*beatitas, beata vita*), herdada em seu conceito, a saber, em sua preeminência ética e em sua significação teleológica, da filosofia antiga, e repensada em profundidade à luz da revelação bíblico-cristã da *história* como lugar da salvação e da perda do ser humano, torna-se uma idéia diretriz que acompanha passo a passo o itinerário ético-soteriológico do pensamento agostiniano desde os diálogos de Cassiciacum até a revisão crítica das *Retractationes*[30]. Com efeito, é discutindo a relação entre *beatitude* e *verdade*, no contexto de uma refutação do ceticismo, que Agostinho inicia sua primeira obra de convertido, o *Contra Academicos*[31]. Ainda em Cassiciacum, todo um diálogo é dedicado à questão da beatitude, o *De beata vita*[32]. E nas *Retractationes* (I, 1, 2, 5) Agostinho se preocupa em corrigir o traço acentuadamente neoplatônico da concepção exposta naquele diálogo, que atribui primazia excessiva à alma em detrimento do corpo na concepção da beatitude. O tema da *beatitude* estará presente, desta sorte, ao longo do inteiro desenrolar-se do pensamento de Agostinho: da tendência inata para a "vida feliz" (*beatos esse nos volumus, De beata vita,* II, 10) aos amplos horizontes histórico-especulativos do *De Civitate Dei*, o *desiderium beatitudinis* é, realmente, o motivo fundamental que orienta o itinerário ético agostiniano[33].

---

29. Ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I,* op. cit., pp. 63-66; além da bibliografia aí citada sobre a antropologia agostiniana, ver ainda R. A. Markus, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (*reprint*), op. cit. pp. 354--379.

30. O tema da *beatitude* em Santo Agostinho é dos mais estudados. E. Gilson inicia sua *Introduction à l'étude de Saint Augustin* com um breve, mas denso capítulo sobre a beatitude. Uma penetrante síntese dos estudos mais recentes sobre o tema encontra-se no art. *Beatitudo* (H. de Noronha Galvão), ap. *Augustinus-Lexikon,* I, col. 624-638. Uma referência obrigatória é a obra já citada de R. Holte, *Béatitude et Sagesse.* Ver também J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus,* op. cit., I, pp. 51-84, e o estudo recente de Idalgo José Sangalli, *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana.* Porto Alegre, Edipucrs, 1998.

31. Sobre a *beatitudo* no *Contra Academicos* ver R. Holte, *Béatitude et Sagesse,* op. cit., pp. 618-624.

32. Sobre o *De beata vita* ver o artigo de Jean Doignon, *Augustinus-Lexikon,* I, col. 618-624.

33. Sobre a evolução do conceito de *beatitudo* em Agostinho ver R. Holte, *Béatitude et Sagesse,* op. cit., pp. 194-206.

Em 388, durante a estada em Roma na viagem de volta para a África, Santo Agostinho escreve os dois opúsculos polêmicos *De moribus Ecclesiae catholicae* e *De moribus Manichaeorum* (Sobre os costumes da Igreja Católica e Sobre os costumes dos Maniqueus). O primeiro deles é, provavelmente, a exposição mais sistemática da ética cristã que Agostinho nos deixou. Se levarmos em conta a significação original do termo *mos, mores,* correspondente, como sabemos, ao grego *ethos, ethe,* e designando os *costumes,* ou modos de agir e viver, o texto agostiniano nos oferece justamente uma vigorosa síntese do *ethos* cristão, na qual estão repensadas à luz da tradição teológica e organicamente integradas algumas das categorias fundamentais do pensamento ético antigo. A primeira parte trata da busca da *beatitude* e da lei do *amor* (*dilectio*) como lei fundamental da moral do Antigo e do Novo Testamento, expressa no primeiro mandamento da lei ordenando o amor a Deus e ao próximo. Busca da *beatitude* e lei do *amor* se articulam necessariamente: *Secutio igitur Dei beatitatis appetitus est; consecutio autem ipsa beatitas. At eum sequimur diligendo...* (*De moribus Eccl. cath.*, XI, 18), ou seja, "portanto, seguir a Deus é o desejo da beatitude; alcançá-lo é a própria beatitude. Mas nós o seguimos amando...". A segunda parte trata das *virtudes* e de sua prática na Igreja. Novamente o conceito clássico da *virtude* e a divisão das quatro *virtudes cardeais* são referidos à lei fundamental do *amor* (ibid., XV, 25), e é exposta amplamente a prática cristã das virtudes cardeais recebidas da tradição clássica[34]. Cerca de dezessete anos mais tarde, em 405, ainda no clima da polêmica antimaniquéia, Agostinho escreve o opúsculo *De natura boni,* no qual a temática do *De moribus Ecclesiae catholicae* é retomada num horizonte mais vasto, qual seja, o problema eminentemente metafísico da origem e explicação do *mal,* problema do qual já se ocupara o diálogo *De libero arbitrio*[35]. No *De natura boni,* é lembrada, na explicação da causalidade universal de Deus, criador de todos os seres e, portanto, autor de todo bem, a tríade *modus, species, ordo* (modo, forma e

34. Ver as notas complementares da edição e tradução do *De moribus Ecclesiae catholicae* por B. Roland-Gosselin, *Oeuvres de Saint Augustin* (BA, 1), Paris, Desclée, 2ª ed., 1949.

35. O *De natura boni* encontra-se no mesmo volume (BA, 1) das obras de Santo Agostinho.

ordem) (*De natura boni*, III, 3) como constitutiva de todos os seres do universo em sua estrutura e em sua bondade ontológicas[36].

Como é sabido, o problema do *mal*, presente no próprio cerne da doutrina maniquéia, atormentou Agostinho desde os tempos de Cartago (*Conf.*, III, 7, 12; VII, 3, 4 —5, 7; *De libero arbitrio*, I, 2, 4)[37], e para ele só encontrou solução nas duas fontes que alimentaram sua conversão milanesa: no *neoplatonismo*, com a descoberta das realidades inteligíveis e a conseqüente refutação do materialismo maniqueu, e com a concepção do mal como simples *privação* do bem; e no ensinamento *cristão* com a doutrina da *criação* de todos os seres por Deus que, ao coroar a obra criadora, "viu que todas as coisas eram muito boas" (Gn 1,30). Em Roma, durante os meses de espera para o retorno à África (387-388), Agostinho começa com seu amigo e conterrâneo Evódio, mais tarde bispo de Uzalis, um diálogo cujo tema principal é justamente o problema do *mal*: "de onde vem o mal? "(*unde malum?*), questão decisiva na discussão com os maniqueus e que recebeu no elenco das obras agostinianas o título *De libero arbitrio*[38]. Iniciado em Roma, o diálogo só é terminado na África após a ordenação de Agostinho (logo, depois de 391, provavelmente em 395). Posto que a interrogação sobre a origem e a natureza do mal atinge sua acuidade extrema quando se volta para a relação entre o *mal* e o *livre-arbítrio* na criatura racional, o diálogo acaba sendo uma apologia do livre-arbítrio como atributo da liberdade humana (liv. I), no amplo contexto formado pelas noções de *lei eterna*, de *ordem*, da lei eterna como princípio da ordem no nosso *espírito*, ou como princípio da *sabedoria*. Todo o problema do livre-arbítrio e do mal

---

36. Sobre a tríade *modus, species, ordo* ver a nota de Roland-Gosselin, op. cit. (BA, 1) pp. 525-527 e E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 186-191.

37. Sobre a discutida questão das relações de Agostinho com o maniqueísmo, ver A. Solignac, *Les Confessions*, I [*Oeuvres de Saint Augustin*, (BA, 13)], *Introd.*, pp. 118-138.

38. Sobre o *De libero arbitrio* ver a ed. e trad. de G. Madec, *Oeuvres de Saint Augustin* (BA, 6), 3ª ed., 1976, com importante introdução pp. 157-187 e notas complementares, pp. 551-583. Igualmente de G. Madec o capítulo *Unde malum? ap. Petites études augustiniennes*, op. cit., pp. 121-135, que é uma penetrante exegese do liv. I do *De libero arbitrio*. A revisão dessa obra nas *Retractationes*, I, c. 9 é das mais longas e dirige-se sobretudo contra a utilização indevida desse livro pelos pelagianos.

moral que dele procede está, pois, suspenso da demonstração da *existência* de Deus, para a qual Agostinho recorre ao *topos* neoplatônico do caminho de ascensão pelos degraus dos seres (II, 3,7-15, 39), de sua ação criadora da qual procede a *bondade* que corresponde aos seres enquanto seres, e da demonstração do livre-arbítrio como *bem* que procede de Deus (liv. II)[39]. À luz dessas conclusões, é finalmente examinado o problema propriamente *teológico* do *pecado* e de sua permissão por Deus, de acordo com a natureza do livre-arbítrio, o que é o objeto do liv. III.

O problema do mal e do livre-arbítrio suscita, pois, no horizonte da reflexão sobre a idéia da *ordem* e da *beatitude*, a questão fundamental sobre o *fim objetivo* último da ordem, que é igualmente seu *princípio:* a questão de Deus. Como tal, Deus é necessariamente o objeto supremo da *beatitude*; e é nessa supremacia absoluta, a nós dada a conhecer pela *mediação cristológica*[40], cuja ausência é, segundo Agostinho, a grande e insanável falha da ascensão neoplatônica (*Conf.*, VII, 9, 13-14), que a metafísica da *ordem* e o seu prolongamento *ético* na doutrina da *beatitude* encontram o fundamento último.

O teocentrismo radical da concepção agostiniana sobre a questão do mal e do livre-arbítrio, que permanecerá inalterado até os últimos escritos de Agostinho e estará presente de maneira decisiva na controvérsia pelagiana[41], determina igualmente uma das articulações teóricas constitutivas de seu pensamento *ético*, formada pela tríade *uso, fruição, amor* (*frui, uti, amor seu dilectio*). É na obra *De*

39. A ascensão para Deus é um procedimento *epistemológico-metafísico*, mas igualmente *espiritual*, que ocorre repetidas vezes nas obras de Santo Agostinho: além do texto do *De libero arbitrio*, ver, por exemplo, *De vera religione*, II, 52, 39, 73; *Confess.*, VII, 10, 16; 17, 23; X, 6, 8-16; *Enarrationes in Psalmos*, XLI, 7-8; *In Joann. Ev.* tr. XX, 12-13; *De Civitate Dei*, VIII, 6 etc. O tema está presente nas *Enarrationes in Psalmos* que comentam, em sermões para o povo, os chamados "Salmos graduais" [Sl 120(119) -133 (132)], nos quais a ascensão para Deus é descrita, segundo a explicação de Santo Agostinho, pela *mediação cristológica*. Ver particularmente *Enarr. in Psalmum CXIX*, n. 1-2. (*Opera Sancti Augustini*, CC — SL, X, 3, pp. 1776-1779).

40. Para a reta inteligência dessa mediação cristológica ver G. Madec, *La Patrie et la Voie: le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, op. cit., sobretudo caps. 1 e 2).

41. Ver a introdução de G. Madec à sua edição do *De libero arbitrio* (BA, 6), pp. 178-184. No fim de sua vida, Agostinho retorna ao tema no *De gratia et libero arbitrio*, dirigido aos monges de Hadrumeto (*Retr.* II, 66, 93).

doctrina christiana, iniciada provavelmente em 397, no início do episcopado, e terminada apenas trinta anos depois, cerca de 327[42], que a doutrina do *uso* e da *fruição* (*uti-frui*) é exposta de maneira mais ampla (*De doctrina christiana*, I, 3, 3-4, 4-22, 20-34, 38). O livro sobre o ensinamento (*doctrina*) cristão é, na verdade, um tratado de *exegese* ou dos princípios e regras a serem seguidos na interpretação das Escrituras, e oferece-nos a primeira concepção, na literatura patrística, de uma *cultura cristã*, abrangendo todos os campos aos quais se estendia a cultura da Antiguidade tardia[43]. Depois de uma introdução lógico-epistemológica sobre as *coisas* e os *sinais*, Agostinho recorre à distinção *frui-uti* (I, 3–4) para estabelecer a distinção entre a dimensão *teológica* e a dimensão *antropológica* da doutrina cristã, a primeira compreendendo o mistério da SSma. Trindade, os atributos de Deus e a Encarnação do Verbo (I, 5, 5-19, 21), a segunda tendo por objeto a *ordem* da vida *moral* do homem, considerado na excelência de sua condição de criatura feita à imagem e semelhança de Deus (I, 22, 20). A ordem da vida moral é, pois, regida pela ordem do *amor* (*ordinata dilectio*, I, 27, 28) que se desdobra na esfera do *uso* como amor de *si mesmo* (alma e corpo) e dos *outros* segundo o reto modo e os graus correspondentes (I, 26, 27-28, 29), e se eleva finalmente à esfera d*a fruição* como amor de Deus, amado em si mesmo e por si mesmo (I, 29, 30)[44]. É essa, portanto, a estrutura geral que subjaz à ética de Santo Agostinho naquela que pode ser considerada sua forma definitiva, elaborada nos primeiros anos após a conversão e a

---

42. O *De doctrina christiana* foi editado nas *Oeuvres de Saint Augustin* (BA, 11, 1949) por G. Combes e J. Farges e nas *Opere di sant'Agostino*, vol. VIII, (Nuova Biblioteca Agostiniana), Roma, Città Nuova, 1992, com ampla introdução (M. Naldini, L. Alici, A. Quacquarelli, P. Grech) tr. de V. Tarulli e notas de A. Trapé e com uma bibliografia quase exaustiva (pp. LXXIII-XCV).

43. Sobre a relação de Agostinho com a cultura da Antiguidade tardia ver H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1938 (*reprint* 1949), sobretudo a IIIème p., pp. 329-468.

44. Sobre a distinção *frui-uti* ver R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, op. cit., pp. 227-231; 251-281. Sobre os limites dessa distinção ver G. Madec, *Petites études augustiniennes*, op. cit., p. 223. Convém, porém, observar com G. Madec, que a referência a essa distinção para denunciar o "eudaimonismo" egoísta da ética agostiniana não leva em conta sua inserção na dialética do amor conduzida pelo total "dom de si", como encarece R. Holte, op. cit., pp. 256-266. Ver ainda, a propósito, E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 164-184.

volta à África. Dela procederá a concepção agostiniana da *virtude* como "ordem do amor" (*ordo amoris*), que assumirá e reordenará segundo o dinamismo do mandamento evangélico do amor a concepção clássica da *virtude* como perfeição no uso da razão reta[45], ou como realização na vida do virtuoso do *bonum honestum*, tradução ciceroniana do *kalon* grego. O *ordo amoris* permite, assim, que seja enunciada a verdadeira definição da virtude segundo Agostinho. Tendo como ponto de partida o axioma clássico *Recta ratio est ipsa virtus* (*De utilidade credendi*, XII, 27) e estando orientada a "reta razão" no sentido do amor ordenado (*De doctrina christiana*, I, 27, 28), segue-se necessariamente a definição da virtude: *Nam et amor ipse ordinate amandus est quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur quod definitio brevis et vera virtutis: ordo est amoris* (*De Civitate Dei*, XV, 22: "Com efeito, o próprio amor deve ser amado ordenadamente, pelo qual é bem amado o que se deve amar. Parece-me, assim, que [essa] é a definição breve e verdadeira da virtude: a ordem do amor")[46]. Aqui a definição clássica da virtude (*qua vivitur bene et qua nemo male utitur*) é definitivamente integrada na antropologia e na teologia do amor.

Na perspectiva da *ordem do amor*, a antropologia agostiniana pode e deve ser interpretada em sua essencial significação *ética*. Nela a *unidade* do ser humano é pressuposta ao ser vivida existencialmente no exercício dos graus ordenados do amor conforme o ensinamento já plenamente elaborado no *De Doctrina christiana*. Por sua vez, esse exercício, que confere à vida humana a retidão ética exigida pelo preceito do "bem viver", opera a sinergia na prossecução do *fim*, ou seja, da *beatitude* e de sua consumação em Deus, entre as atividades que impelem o ser humano no itinerário da vida e cujo modelo esplende no primeiro homem criado à imagem e semelhança de

45. Ver R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, op. cit., pp. 251-273. Sobre o conceito agostiniano de *virtude* ver R. Roland-Gosselin, *La Morale de Saint Augustin*, op. cit., pp. 103-125.

46. Além do texto citado do *De Civitate Dei*, a descrição do amor ordenado ocorre p. ex. nas *Enarrationes in Psalmos*, 79, 13; 118, sermo 27, 6; 121, 1; 144, 8, nos *Tract. in Joannem*, 65, 2, 83, 3; *In Ep. I Joannis*, 2, 10; 8, 12 e em numerosos outros textos. Sobre a doutrina agostiniana do amor do ponto de vista do finalismo da beatitude ver R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, op. cit., III, cap. 20, pp. 251-274.

Deus segundo a narração genesíaca[47], e recriado em Cristo[48]. O amor ordenado e ordenador permanece sobrelevado como *graça* na mais alta das virtudes (*caritas*) e por ele se realiza a unidade da *mens* ou do espírito como inteligência e vontade[49], e por ele é ordenado igualmente o dinamismo do *desejo* que se eleva das profundezas da sensibilidade e da afetividade. Se, pela *concupiscência* com que a alma arrasta a carne (*De Genesi ad litteram,* X, 12, 20), o desejo introduz a desordem na "ordem do amor"[50], é na restauração dessa ordem pela *delectatio victrix* da caridade que a alma reencontra o caminho da beatitude verdadeira e de sua consumação em Deus.

Em torno, pois, da categoria central do "amor ordenado", entrelaçam-se todos os fios da Ética agostiniana, os que provêm da tradição da Ética antiga e os que se prolongam a partir do *ethos* neotestamentário e do ensinamento cristão. Ela permite a Santo Agostinho delinear as amplas perspectivas de uma Ética cristã já plenamente amadurecida em sua estrutura e em seu conteúdo conceptual e inserida no cenário grandioso de uma *teologia da histó-*

---

47. A doutrina agostiniana da criação do homem em sua *unidade* (corpo-alma) e em sua *condição* antes do pecado como imagem e semelhança de Deus é exposta no comentário ao livro do *Gênesis* (*De Genesi ad litteram,* em 12 livros, escrito entre 400 e 415). No livro VI é comentada a formação do corpo humano e no livro VII a criação da alma, sua natureza, as vicissitudes da sua história e seus estados até a ressurreição final. Ver a edição e tradução de P. Agaësse e A. Solignac (*Oeuvres de saint Augustin,* BA, 48, 49) e as notas complementares aos livros VI e VII (48, pp. 680-717).

48. Sobre a Cristologia de Santo Agostinho e o lugar central de Cristo na visão do mundo agostiniana ver o grande artigo de G. Madec, Christus, *Augustinus-Lexikon I,* col. 845-908 (bibl. 903-908). Sobre Cristo caminho para a beatitude ver *De Trinitate,* XIII, 9, 13-18, 23 e Isabelle Bouchet, *Saint Augustin et le désir de Dieu,* Paris, Les Études Augustiniennes 1982, pp. 335-396.

49. A concepção agostiniana da *alma* no contexto da teologia trinitária é exposta nos livros IX-XIV do *De Trinitate,* obra redigida entre 400 e 415. Eis os temas aí desenvolvidos: conhecimento e amor (l. IX), memória, inteligência, vontade (l. X), o homem exterior (l. XI), ciência e sabedoria (l. XII), fé, ciência e sabedoria (l. XIII), a imagem de Deus na alma (l. XIV).

50. Sobre a doutrina da *concupiscência* (*concupiscentia, cupiditas*) em Santo Agostinho, ver J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus,* op. cit. I, pp. 222-229; E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin,* op. cit., pp. 190-191; 204-216; e a primeira parte do livro de I. Bouchet, *Saint Augustin et le désir de Dieu,* op. cit., pp. 29-115.

ria. Essa a significação do livro XIX do *De Civitate Dei*, expondo, a partir da noção clássica da *beatitudo*, uma *ética dos fins*, coroa da *ética dos costumes* descrita no *De moribus Ecclesiae catholicae*[51].

A idéia de *ordem* é a idéia normativa de toda a existência ética segundo Agostinho. Por ela a conformidade com o *bem* que é, por definição, o *fim*, orienta a vida do indivíduo no sentido do bem realizado, ou seja, na busca da *beatitude*, e realiza o bem no indivíduo e na sociedade na forma da *paz*, ou seja, na "tranqüilidade da ordem"[52]. Na contemplação do universo teocentricamente ordenado e cuja ordem tem sua consistência definitiva na mediação *cristológica*, a Ética como conhecimento e como prática é sobrelevada e transfigurada pela Sabedoria (*sapientia*) que é, verdadeiramente, o ápice da razão ético-teológica em Agostinho[53]. É, em suma, da *sabedoria* que fluem, como de sua fonte primeira, os preceitos e normas que devem ordenar, em seus diversos estados e atividades, a vida dos indivíduos e a concórdia dos Estados[54].

Assim como o fez em seus fundamentos com as idéias de *ordem* e *beatitude*, assim nesse alto cimo de sua reflexão ética com a idéia de *sabedoria*, Agostinho recebe a herança da Ética antiga para trans-

---

51. O livro XIX retoma, invocando o testemunho de M. T. Varrão e M. T. Cícero, o clássico problema dos fins últimos a que tendem os bens e os males, e da *beatitude* como termo último e plenitude dos bens. Ver as notas complementares de G. Bardy, *Oeuvres de Saint Augustin, La Cité de Dieu* (B A, 37), pp. 723-762.

52. A importância central da noção de *paz* na teologia da *Cidade de Deus* é posta em evidência no longo desenvolvimento que Agostinho consagra a essa noção (*De Civit. Dei*, XIX, 9, 10-19, 20) onde são propostas dez definições da *paz* em ordem progressiva, desde a paz do corpo até a paz da cidade celeste. Ver a nota de G. Bardy, ibid., pp. 740-741.

53. A noção de sabedoria (*sapientia*) em suas múltiplas significações é uma chave de abóbada do pensamento agostiniano, enfeixando a noética, a ética, a teologia dogmática e a teologia espiritual. Dela procedem ou nela se fundamentam as grandes polaridades conceptuais presentes na obra agostiniana: *scientia-sapientia, actio-contemplatio, ratio-intellectus, cognitio matutina-cognitio vespertina* etc. Sobre a função noética da *sapientia* na ascensão intelectual agostiniana ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I* (4ª ed.), op. cit. pp. 250-253 e as notas nas pp. 278-279. Ver também R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, op. cit., pp. 303-380.

54. Sobre a Ética aplicada em Santo Agostinho, ver E. Portalié, *Augustin (saint)*, art. cit. DCT I, col. 2438-2444; J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, op. cit., Bd II; B. Roland-Gosselin, *La Morale de saint Augustin*, op. cit., II partie.

miti-la aos tempos medievais e modernos profundamente repensada e reorientada à luz do *ethos* cristão. O caminho da Ética ocidental inflecte aqui em novas direções seus rumos e define-se por largos séculos como *Ética cristã*[55]. É seguindo esses novos rumos que iremos examinar em seguida a Ética medieval, detendo-nos em seu paradigma maior, a doutrina ética de Tomás de Aquino.

55. A noção de uma Ética cristã entendida como Ética *filosófica* presente ao menos de modo implícito nos teólogos medievais e distinta em princípio da Ética *teológica* deu origem, em tempos recentes, a uma discussão entre teólogos e filósofos católicos sobre a qual não iremos nos pronunciar aqui. Ver, a propósito de Tomás de Aquino, L. Elders, La morale de Saint Thomas, une éthique philosophique? ap. *Autour de Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Brugge, FAC-Tabor, 1987, pp. 7-22. Atendemos apenas ao *fato histórico* indiscutível da presença de uma conceptualidade filosófica, sobretudo de origem aristotélica, na formulação das doutrinas morais dos teólogos medievais.

CAPÍTULO

3

A ÉTICA MEDIEVAL: TOMÁS DE AQUINO[1]

A Ética medieval pode ser dividida em duas fases bem distintas: antes e depois da difusão, nas escolas do Ocidente latino, da *Ética de Nicômaco* de Aristóteles. A primeira fase é caracterizada pela influência preponderante de Santo Agostinho e dos temas agostinianos que dominam a polêmica antipelagiana, sobretudo o tema do livre-arbítrio e da graça. Eis por que a Ética medieval pré-tomásica pertence, em grande parte, à história do agostinismo medieval[2].

1. Indicações bibliográficas sobre a Ética medieval: além das histórias da Ética citadas na Bibliografia geral, um rico elenco bibliográfico se encontra em W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* op. cit., II, pp. 178-234. Em particular ver Ethik, III, IV, no *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* op. cit., II, pp. 763--771; A. de Libera, Moyen-âge, *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale,* op. cit., pp. 1011-1118 (c. bibliogr.). Para a evolução histórica das principais noções e problemas éticos, a obra de referência é a de Odon Lottin, *Psychologie et Morale au XIIème et au XIIIème siècles,* Louvain-Gembloux, Abbaye du Mont-César-J. Duculot, 6 vols., 1943-1960; para a transposição cristã dos problemas éticos, a obra clássica de E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale,* Paris, Vrin, 2ª ed., 1942, caps. XIV--XVII (pp. 266-344); J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Duns Scot* (Études de Philosophie médiévale XVII) Paris, Vrin, 1939; A. Dempf, *Ethik des Mittelalters,* Munique-Berlim, Oldenbourg, 1927; A. Forest-F. van Steenberghen-M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du XIème au XIVème siècle* (ap. Fliche-Martin-Jarry, *Histoire de l'Église,* t. 13), Paris, Bloud et Gay, 1951; Luis Alberto de Boni (org.), *Idade Média: Ética e Política,* Porto Alegre, EDIPUCRS, 2ª ed., 1996.

2. Sobre o a*gostinismo* ver n. 5, Cap. 2. A Ética agostiniana.

Trata-se, na verdade, de uma Ética teológica na qual as categorias de origem filosófica são sobretudo a herança agostiniana de uma linguagem tornada tradicional e à qual não corresponde um esforço de integração orgânica das mesmas categorias no discurso teológico. Nesse sentido, não obstante a continuidade histórica que une os teólogos e moralistas da primeira Idade média e seus grandes sucessores do século XIII[3], a história das idéias éticas nessa primeira fase é, para o fim que aqui temos em vista, apenas um preâmbulo em ordem à enumeração dos problemas da ética filosófica discutidos nas escolas após a recepção da ética aristotélica e, particularmente, em ordem à exposição do pensamento ético de Tomás de Aquino.

Convém assinalar, no entanto, que, entre Santo Agostinho e os primeiros autores propriamente medievais, dois intermediários devem ser lembrados pela importância que irão adquirir sobretudo ao longo da primeira Idade Média: Boécio e São Gregório Magno.

Anicius Manlius Torquatus Boethius (480-524), considerado o último grande herdeiro da tradição romana e o último grande representante da cultura antiga no Ocidente, foi ministro do rei ostrogodo Teodorico, mas, tendo caído em desgraça, acabou finalmente executado por ordem do soberano bárbaro. Algumas de suas obras e de suas traduções conservaram-se, porém, e tornaram-se parte importante do acervo cultural da primeira Idade Média, tendo a sua influência atingido o auge no século XII, denominado por M.- D. Chenu *aetas boethiana*[4]. Boécio foi leitor de Platão e Aristóteles e familiarizado com a filosofia neoplatônica, tendo sido o tradutor da *Isagoge* (Introdução) de Porfírio, precedida de importante Introdução. Foi autor de opúsculos lógicos e teológicos e em sua obra mais conhecida, escrita na prisão, o *De consolatione philosophiae, lib. III,* propõe uma ética da felicidade e do bem com nítidos traços aristotélicos[5].

---

3. Uma fonte extremamente rica de informações sobre a Ética medieval nos séculos XII e XIII é a obra de O. Lottin acima citada.

4. M.-D. Chenu, *La théologie au XIIème siècle,* Paris, Vrin, 1957, pp. 142-158.

5. Sobre Boécio ver a recente síntese de A. de Libera, *A Filosofia medieval* (tr. br.), São Paulo, Loyola, 1998, pp. 250-259, que realça sobretudo as contribuições de Boécio à Lógica e à Metafísica; igualmente V. J. Bourke, *Histoire de la Morale,* op. cit., pp. 80-82.

A influência de São Gregório Magno (540-604) deve-se sobretudo ao fato de ter sido um dos grandes patronos do monaquismo no Ocidente, sendo este por sua vez depositário da tradição antiga da vida intelectual e de sua conservação e difusão na alta Idade Média. Mas Gregório impôs-se igualmente como autor de referência obrigatória nos campos da espiritualidade e da moral, sobretudo por seus comentários ao livro de Jó (*Moralia in Job*) e da *Regula pastoralis*.

As idéias éticas dos primeiros séculos medievais, hauridas de preferência nos escritos de Santo Agostinho, de Boécio e de Gregório Magno florescem sobretudo no seio da chamada "teologia monástica", que foi até o século XII a expressão mais típica da vida intelectual da primeira Idade Média[6]. No contexto da teologia monástica, a reflexão moral retoma a tradição ascética do monaquismo do fim da Antiguidade[7] que, porém, passa a vigorar num clima cultural e espiritual profundamente diferente daquele que reinara nas últimas fases da cultura antiga. É nesse novo clima que nasce e se organiza a visão do mundo que iria caracterizar a civilização medieval, estudada por A. Dempf sob a epígrafe "a ordem objetiva da vida", que encontrou sua efetiva concretização histórica no chamado "sistema simbólico-eclesial"[8].

Entre as categorias ético-psicológicas recebidas da tradição, a primazia é atribuída nessas primeiras manifestações da ética medieval à vontade (*voluntas*) com sua prerrogativa do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*)[9]. O voluntarismo moral será uma constante da reflexão ética na Idade Média constituindo historicamente, a partir do século XIII, a vertente oposta ao intelectualismo de matriz aristotélica.

É a partir do século XI, por obra de Santo Anselmo (1033-1112), que os problemas éticos, formulados por Anselmo no con-

6. Ver J. Leclercq, *L'Amour des Lettres et le désir de Dieu: initiation à la théologie monastique du Moyen-âge*, Paris, Cerf, 1957.

7. Sobre o monaquismo antigo ver n. 25, Cap. 1. A Ética Cristã antes de Santo Agostinho; F. Vandebroucke, *La morale monastique du XIe au XVIe siècles*, Louvain-Lille, 1966.

8. Ver A. Dempf, *Ethik des Mittelalters*, op. cit., pp. 66-89.

9. Ver A. Dempf, *ibid.* pp. 71-72 e o estudo fundamental de O. Lottin, Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIIIe. siècle, ap. *Psychologie et Morale au XIIe et au XIII siècles*, op. cit., III, 2, pp. 11-389.

texto de uma reflexão sobre o livre-arbítrio, passam a ocupar um lugar cada vez mais importante na literatura filosófico-teológica medieval[10]. Em seu diálogo *De libero arbitrio,* Santo Anselmo propõe uma concepção da liberdade que surpreende por sua profundidade e alcance metafísico nesses primeiros passos do pensamento medieval. O livre-arbítrio como prerrogativa essencial da liberdade não encontra sua perfeição na capacidade de fazer o bem e o mal e sim no poder que lhe é inerente de conservar a retidão da vontade (*rectitudo voluntatis*) em razão da própria retidão (*De libero arbitrio* III, *Patrologia Latina,* v. 158, p. 494; texto e tradução francesa em *Oeuvres complètes,* v. 2, éd. M. Corbin, Paris, Cerf). Desse modo, a liberdade é, primeiramente, perfeição divina e, como perfeição participada, compete à vontade humana anteriormente ao pecado, quando a liberdade do ser racional não se definia pela capacidade de fazer o que queria, mas de querer o que devia[11]. É este conceito de liberdade que fundamenta as reflexões de Santo Anselmo sobre a natureza da *moralidade* que consiste justamente na *retidão* da vontade. Duas tendências se manifestam no movimento da vontade reta e definem, para Santo Anselmo, o campo da vida moral: a tendência para a *justiça* e a tendência para a *felicidade,* sendo a primeira a que confere à vontade sua qualificação moral. *Justiça* (conceito aqui entendido em sua acepção teológica) significa na moral anselmiana o querer a retidão da vontade por ela mesma, sem nenhuma consideração do útil ou do conveniente. A retidão da vontade, por sua vez, procede do conhecimento do bem ao qual a vontade deve livremente conformar-se para tornar-se moralmente boa, movida unicamente pela perfeição *objetiva* do bem. Santo Anselmo inaugura, pois, a reflexão propriamente ética na Idade Média com uma moral do bem que se eleva às mais altas exigências da vida ética.

A fase pré-aristotélica da Ética medieval conhece seu último e talvez mais notável representante com Abelardo (1079-1142). Não é o lugar aqui para tratarmos mais detidamente da obra do célebre mestre parisiense e de sua importância no limiar de uma nova e decisiva fase do pensamento medieval. O pensamento de Abelardo

---

10. Dentre a vasta bibliografia anselmiana, ver a excelente síntese de A. Forest, ap. *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle,* op. cit., pp. 49-68.

11. Ver A. Forest, ibid, p. 68.

floresce nesse século XII, cuja efervescência cultural e riqueza doutrinal têm sido investigadas e postas em evidência nos estudos recentes, justificando-se plenamente a denominação "a renascença do século XII" dada pelos historiadores a um século que assistiu ao nascimentos das escolas urbanas e a um vigoroso surto no ensino e na especulação teológica. No caso de Abelardo, sem nos deter nos problemas levantados por sua obra propriamente teológica[12], dois tópicos merecem ser assinalados por sua importância no desenvolvimento da Ética medieval. O primeiro, exposto na *Theologia christiana* e no *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum,* retoma antiga tradição alexandrina da apreciação e elogio da filosofia pagã, sobretudo na medida em que confere primazia à Ética e ao problema eminentemente moral do fim do homem (*Theologia christiana,* lib. II)[13]. O segundo tópico diz respeito à contribuição tida como a mais original de Abelardo à Ética medieval, ou seja, ao conceito de *intenção* como constitutivo essencial do ato moral. Abelardo trata desse problema em sua obra *Ethica seu scito teipsum* (*Ética, ou conhece-te a ti mesmo*), na verdade um tratado de moral teológica[14]. O problema é colocado justamente a propósito de questões teológicas: "o que se denomina propriamente *pecado*? (cap. III)" e "Por que se diz que Deus sonda os rins e o coração? (cap. VII)". Este último capítulo introduz formalmente a questão da *intenção,* ato da inteligência, acompanhada do *consentimento,* ato da vontade, ambos constituindo a essência da virtude e do vício, à qual a ação exterior nada acrescenta em termos de qualificação moral. Essa tem lugar, portanto, no movimento interior da intenção e do consentimento, conhecido apenas por Deus, e do qual a obra exterior é apenas a conseqüência ou a manifestação. No entanto, a ética da *intenção* proposta por Abelardo não deve ser confundida com qualquer forma vulgar de subjetivismo moral, incompatível com a mentalidade medieval[15]. A intenção moral é acompanhada do discernimento do bem e do mal. Em nenhum momento é posta em questão a objetividade do bem,

---

12. Uma análise da teologia de Abelardo por um conhecido especialista é a de Jean Jolivet, *La théologie d'Abélard* (Initiations au Moyen âge) Paris, Cerf, 1997.

13. Ver A. Forest, *Le mouvement doctrinal...*, op. cit., pp. 101-103; J. Jolivet, op. cit., p. 52.

14. Ver a análise dessa obra em J. Jolivet, op. cit., pp. 91-101.

15. Ver A. Forest, *Le mouvement doctrinal,* op. cit., pp. 103-104.

do qual o mal é, segundo a doutrina clássica, a simples privação. Na esteira de Santo Anselmo, a ética abelardiana da intenção alinha-se entre as *éticas do Bem*, que se apresentam nesses inícios do pensamento ético medieval, como alternativas à ética agostiniana da beatitude, ou melhor, como seu prolongamento.

Ao interiorizar a essência do ato moral na *intenção*, Abelardo se apresenta como um dos precursores da noção de *consciência moral* que será um dos fulcros do pensamento ético a partir do século XIII[16]. No entanto, a ética abelardiana da *intenção* deixa sem solução o problema dos *atos* intrinsecamente bons ou maus, abrindo caminho aparentemente ao subjetivismo na avaliação da moralidade dos atos. Essa a razão da condenação de Abelardo no Concílio de Sens (1140), voltando a atenção dos teólogos, a partir de então, para a investigação sobre a moralidade intrínseca dos *atos*, independentemente da *intenção*, iniciada pelo *Liber Sententiarum* (1155-1157) de Pedro Lombardo e que se prolongará por todo o século XIII[17].

Abelardo pode ser considerado o anunciador de uma nova fase da Ética medieval mas, ao mesmo tempo, assinala o termo da primeira fase que convém justamente denominar, do ponto de vista do instrumental filosófico até então utilizado, fase pré-aristotélica. A partir de meados do século XII, a reflexão moral, guiada pela noção fundamental de *lei*, alimenta-se em três correntes principais: a *jurídica*, seguida pelos comentadores do *Decretum* do jurista Graciano (cerca de 1140), conhecidos como *decretistas;* a *teológica*, que irá prevalecer no século XIII, século do nascimento da teologia moral propriamente dita; e a *filosófica*, que será caracterizada pela influência dominante de Aristóteles e de seu grande comentador árabe

16. M.-D. Chenu vê em Abelardo, enquanto iniciador de uma "ética da consciência", o primeiro "homem moderno"; ver *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (Conférences Albert le Grand), Montréal-Paris, Institut des Études Médiévales, Vrin, 1968, pp. 17-32.

17. Ver J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Duns Scot*, op. cit., pp. 41-49 para uma discussão desse problema do ponto de vista da *finalidade* do ato moral e das dificuldades suscitadas a partir da qualificação moral das obras; e o estudo exaustivo de O. Lottin, L'intention morale de Pierre Abélard à Saint Thomas d'Aquin, ap. *Psychologie et Morale au XIIe et au XIIIe. siècles*, IV, 3 p. I, pp. 307-486.

Averróis[18]. A penetração do pensamento ético de Aristóteles no Ocidente latino teve lugar em ritmo lento, e somente no século XV as três Éticas aristotélicas foram integralmente conhecidas dos eruditos ocidentais. A influência maior, no entanto, foi exercida pela *Ética de Nicômaco*, que foi difundida na versão latina de seu texto completo em meados do século XIII. Mas o conhecimento desse texto canônico do ensinamento ético do Estagirita procedeu igualmente por estágios sucessivos[19], compreendendo a chamada *Ethica vetus* (liv. II e III, fim do séc. XII) e a *Ethica nova* (liv. I, começo do século XIII). Embora provavelmente já conhecido desde as primeiras décadas do século, o texto integral da *Ética de Nicômaco* foi traduzido cerca de 1240 por Roberto Grosseteste, bispo de Lincoln (*versio lincolniensis*), versão de referência até o século XV, quando será substituída pouco a pouco pelas traduções de Leonardo Bruni d'Arezzo (Aretino) e do humanista bizantino Johannes Argyropoulos. A primeira edição da *versio lincolniensis*, utilizada por Alberto Magno, continha além do texto, comentários e notas. A segunda edição (1260) contendo somente o texto, e algumas vezes atribuída sem razões decisivas ao tradutor dominicano Guilherme de Moerbeke, foi a utilizada por Tomás de Aquino em seu comentário. A essas traduções, realizadas sobre os manuscritos da tradição grega, devem ser acrescentadas as que procedem da tradição greco-árabe, devidas sobretudo ao tradutor Hermano, o Alemão (cerca de 1240), que traduziu o texto da Ética acompanhado do comentário médio de Averróis (*translatio hispanica*).

A influência da *Ética de Nicômaco* no desenvolvimento do pensamento ético medieval a partir do século XIII conheceu, portanto, duas direções bem distintas: a *teológica*, exercendo-se no seio das Faculdades de Teologia e na qual se tornam prioritários os problemas de compatibilização da ética aristotélica com a tradição ética

18. Essas três correntes são analisadas, do ponto de vista da concepção da *lei* por O. Lottin, *Psychologie et Morale au XIIe et au XIIIe siècles*, Op. cit., II, 1, pp. 11-24.

19. A tradição da *Ética de Nicômaco* no Ocidente foi estudada por R.- A. Gauthier em Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Intr., vol. 1, Louvain-Paris, Institut Supérieur de Philosophie, 1970; sobre a transmissão da *Ética de Nicômaco* ao Ocidente latino ver G. Wieland, The Reception and Interpretation of Aristotele's *Ethics*, ap. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1982, pp. 657-672; A. de Libera, *Dictionnaire d'Éthique et philosophie morale*, op. cit., 1012-1013.

cristã, sobretudo a procedente de Santo Agostinho; e a *filosófica*, presente na Faculdade das Artes das Universidades de Paris e Oxford, que tentava recuperar a tradição aristotélica da *eudaimonia* coroada pela contemplação filosófica (liv. X da *EN*)[20]. O ensino da Ética (*philosophia moralis*) na Faculdade de Artes obedecia à classificação platônico-aristotélica dos saberes, figurando ao lado da *philosophia naturalis* e da *philosophia rationalis* (Lógica) ou ainda situava-se, ainda aqui de acordo com a divisão de Aristóteles, entre a filosofia *teórica* e a filosofia *poiética*. Segundo a tradição aristotélica, a Ética tinha por objeto o estudo dos *fins* da vida humana individual coroados pela *eudaimonia* (felicidade), essa residindo superiormente na atividade contemplativa ou *teorética* que os leitores da *Ética de Nicômaco* ligados à Faculdade de Artes atribuíam à *phronesis*, reinterpretada como faculdade de contemplação. Essa reivindicação de uma perfeita felicidade humana residindo na contemplação filosófica e alcançada unicamente pelo esforço humano foi um dos pontos candentes na discussão entre filósofos e teólogos que acompanha a história da Ética medieval a partir do século XIII. A corrente propriamente *filosófica* na interpretação da *Ética de Nicômaco* e dos outros tratados aristotélicos, lidos sobretudo à luz de Averróis, prosseguirá seu caminho a partir do século XIII, mas só alcançará uma repercussão maior com o chamado aristotelismo paduano dos fins do século XV e inícios do século XVI[21].

No seio da corrente *teológica*, a reflexão ética conheceu um complexo desenvolvimento, devendo-se buscar aí a contribuição verdadeiramente original do pensamento medieval à história da Ética ocidental, como mostrou E. Gilson no seu *L'Esprit de la philosophie médiévale* (caps. XV-XVII). Os grandes temas éticos implicados nos problemas teológicos e, como tais, discutidos pelos teólogos nos séculos XII e XIII foram historicamente investigados por Odon Lottin

---

20. Ver A. de Libera, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 1014--1015; id., *A filosofia medieval*, op. cit., pp. 357-394; id., *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 268-295; J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*, Londres, Routledge, 1996, pp. 66-92; F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIème siècle*, Louvain-Paris, Peeters, 2ª ed., 1991; id., *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècles*, op. cit., pp. 265-286.

21. Ver A. de Libera, A *filosofia medieval*, op. cit., pp. 382-385.

na sua obra monumental[22], e aqui nos contentaremos com enumerá--los, pois todos eles irão convergir para a síntese tomásica.

O primeiro tema, que acompanha todo o desenvolvimento da Ética medieval desde Santo Anselmo, é o tema do *livre-arbítrio* e da *liberdade*. Tema fundamental de toda reflexão ética e que nas disputas medievais desenvolveu-se a partir das duas definições do livre-arbítrio, a agostiniana (poder de escolher entre o bem e o mal) e a anselmiana (poder de manter a retidão da vontade), e no que diz respeito à natureza da liberdade girou, sobretudo entre os teólogos dos fins do século XIII e já em pleno clima aristotélico, em torno da primazia respectiva da razão e da vontade ou de sua sinergia no exercício do ato livre.

O segundo tema que se impõe à atenção dos teólogos é o tema da *sínderese* (termo oriundo de uma leitura defeituosa do grego *synteresis*, empregado por São Jerônimo para designar a *syneidesis* estóica em seu *Commentarium in Ezechielem*, I. c.1), ou seja, do hábito dos primeiros princípios na ordem moral que se apresenta como normativo em ordem à especificação dos atos em todo o campo da moralidade. Era inevitável que ao tema da *sínderese* fosse associado o tema da *consciência* que constitui igualmente a norma interna última dos atos morais[23]. O tratado da *sínderese* foi definitivamente estabelecido em suas grandes linhas por Filipe, o Chanceler (cerca de 1230)[24]. A partir de então, ele estará intimamente ligado ao problema da *consciência moral* como norma obrigatória interior ao sujeito da moralidade[25].

Já nos referimos, a propósito de Abelardo, ao tema da *moralidade intrínseca* de alguns objetos do ato moral, independentemente da intenção do agente. Eis outra questão presente na ética pré-tomásica, importante e mesmo decisiva para o estabelecimento de um fundamento objetivo da moral[26].

Convém, finalmente, mencionar o tema fundamental da *lei*, objeto de uma das mais importantes investigações de Odon Lottin, que estu-

22. Ver O. Lottin, *Psychologie et Morale au XIIe et au XIIIe siècles*, op. cit., I, pp. 12-389.

23. O. Lottin, op. cit., II, 1, pp. 103-349.

24. O. Lottin, op. cit., II, 1, pp. 138-157.

25. O. Lottin, op. cit., II, 1, pp. 354-406.

26. O. Lottin, op. cit., II, 1, pp. 421-465.

da separadamente a *lei em geral*, a *lei eterna* e a *lei natural*, tema-chave no qual se encontram a tradição jurídica, a tradição filosófica e a tradição teológica[27]. A influência, em todos esses temas, do intelectualismo moral de Aristóteles justifica a designação "teorias da reta razão" (*orthos logos*) dada por Vernon J. Bourke ao capítulo sobre a ética do século XIII na sua *History of Ethics*[28]. Com efeito, as grandes controvérsias no campo da Ética que dividiram os teólogos medievais a partir dessa época alimentam-se, no fundo, das diversas concepções sobre o lugar e o papel da *razão*[29] na estrutura e no exercício do ato moral, opondo entre si as duas tendências "intelectualista" e "voluntarista"[30].

Entre os predecessores imediatos de Tomás de Aquino na história da Ética medieval merece menção à parte seu mestre Santo Alberto Magno (1206-1280). A vida de Alberto, desde 1223 membro da Ordem Dominicana, dividiu-se entre o estudo, o magistério e os cargos administrativos, sendo Mestre de Teologia em Paris (1245-1248), em Colônia (1248-1254) e em outras cidades alemãs, Provincial da Província dominicana alemã, bispo de Regensburg (1260), vindo a falecer em Colônia em 15 de novembro de 1280. Justamente designado pela tradição como *Doctor Universalis* pela amplidão de sua erudição e de seu saber, que iam das ciências naturais à teologia e à mística, Alberto Magno deveu a sua fama à obra imensa que realizou no campo intelectual. A história deixou-nos dele uma imagem ligada a muitas lendas, o que deu origem a versões opostas sobre o verdadeiro valor de sua obra e de seu pensamento[31]. Além disso, a sombra imensa do discípulo cobriu durante séculos o mestre, cuja verdadeira estatura somente as investigações recentes começam a restituir, estimuladas, de resto, pelos progressos da historiografia tomásica depois de Leão XIII. Profundo conhecedor da tradição greco-árabe, Santo Alberto Magno foi, sem dúvida, o maior intérprete latino de Aristóteles no século XIII, tendo comentado a maior

27. O. Lottin, op. cit., II, 1, pp. 8-100; ver igualmente O. Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs*, Bruges, Ch. Beyaert, 1931.

28. V. J. Bourke, *Histoire de la Morale* (tr. fr.) op. cit., pp. 123-153.

29. O. Lottin, *Psychologie et Morale...*, op. cit., III, 2, pp. 539-575; 650-666.

30. Ver A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, op. cit., pp. 7-18.

31. Sobre a obra e a influência de Alberto Magno ver A. de Libera, ibid., pp. 18-36.

parte do *Corpus Aristotelicum* então conhecido. No que diz respeito à Ética, foi igualmente o primeiro a expor sistematicamente uma ética fundada na experiência e na reta razão e a mostrar sua compatibilidade com a moral revelada. Os problemas éticos ocupam um lugar relevante na produção literária de Alberto Magno, desde seu Comentário ao livro das Sentenças à tardia *Summa Theologiae*[32]. Em particular, deve-se mencionar o *De natura boni*, a *Summa de Bono*, fazendo parte da primeira *Summa Theologiae*, a *Summa de Creaturis*, contendo um *De Homine*, e os comentários à *Ética de Nicômaco*: a *Lectura in libros Ethicorum Aristotelis*, redigida por seu assistente Tomás de Aquino no tempo do magistério de Alberto no *Studium* dominicano de Colônia (1248-1252) e os *Commentarii in libros Ethicorum Aristotelis*, em forma de paráfrase, redigidos provavelmente entre 1256 e 1270. O pensamento ético medieval deve a Alberto Magno uma mais rigorosa fixação conceptual de algumas de suas categorias fundamentais, que irão ser utilizadas e aprofundadas por seu discípulo Tomás de Aquino: o conceito de *conscientia* para designar os juízos da razão prática; o conceito de *sínderese* como hábito dos primeiros princípios do conhecimento na ordem moral, coroados pelo princípio supremo, *bonum faciendum, malumque vitandum*[33]. Alberto Magno é igualmente um elo a ser lembrado na história do conceito de *jus naturale*[34].

A ÉTICA FILOSÓFICA EM TOMÁS DE AQUINO[35]

Tomás de Aquino, descendente da nobre família dos condes de Aquino, nasceu no castelo de Roccaseca, no então reino de Nápoles,

32. Sobre a cronologia provável e as edições atualmente disponíveis de Alberto Magno, ver A. de Libera, ibid., pp. 18-21.

33. Ver O. Lottin, Syndèrese et conscience au XIIème et au XIIIème siècles, ap. *Psychologie et Morale*, op. cit., II, 1, pp. 101-349 (aqui, pp. 210-221); Timothy C. Potts, Conscience, ap. *The Cambridge History of later medieval Philosophy*, op. cit., pp. 687-704; Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur la Vérite: XV: Raison supérieure et inférieure; XVI La Syndèrése; XVII, La Conscience*, texte, tyr. et intr. de J. Tonneau, O. P., Paris, Vrin, 1991.

34. O. Lottin, *Psychologie et Morale*, II, 1, pp. 85-86.

35. Uma ampla bibliografia sobre a obra e o pensamento de Tomás de Aquino encontra-se em W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., II,

entre 1225 e 1227. Ainda criança foi enviado como oblato à abadia beneditina de Monte Cassino (1230-1239), onde aprendeu as primeiras letras. Em 1239, dirigiu-se a Nápoles para prosseguir seus estudos e aí conheceu a Ordem dos Pregadores, fundada em 1215 por São Domingos de Gusmão. Em 1244 é recebido na Ordem. Depois de vencer a oposição de sua família, é enviado a Paris, onde segue os cursos de Santo Alberto Magno (1245-1248). Acompanha Alberto a Colônia sendo, ao mesmo tempo, seu discípulo e assistente (1248-1252). De 1252 a 1256, retorna a Paris como *baccalaureus Sententiarum* e escreve os dois opúsculos filosóficos *De Ente et Essentia* e *De principiis naturae*. Em 1256 é Mestre em Teologia, recebendo posteriormente o título de *Magister in sacra pagina*, o que lhe dá o direito de comentar a Sagrada Escritura. Permanece em Paris até 1259, datando dessa época as importantes Questões Disputadas *De Veritate*. Em 1259 volta à Itália, e ensina sucessivamente em Nápoles, Orvieto e Roma, aí permanecendo até 1268. A essa época atribuem-se os grandes textos que atestam a maturidade intelectual e doutrinal de Tomás de Aquino: a *Summa contra Gentiles* (1259-1261), o *Compendium Theologiae* (1265-1268), as Questões Disputadas *De Potentia Dei* (1265-1268), a primeira parte da *Summa Theologiae* (1268), o início dos grandes comentários bíblicos e aristotélicos, além das Ques-

---

pp. 377-455; para a bibliografia entre 1920 e 1940 ver Vernon J. Bourke, *Thomistic Bibliography*, University of Saint Louis Press, 1945; Terry L. Miethe-Vernon Bourke, *Thomistic Bibliography (1940-1978)*, Londres-Westport, 1980; a bibliografia mais recente encontra-se em R. Ingardia, *Thomas Aquinas: a International Bibliography* (1977-1990), The Philosophy Documentation Center, Bowling Green, 1993. Uma bibliografia selecionada por G. Eméry em J.-P. Torrell *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Friburgo S.-Paris, Éditions Universitaires-Cerf, 1993, pp. 529-567 (tr. brasileira, São Paulo, Loyola, 1999); e em Klaus Bernath (ed.), *Thomas von Aquin I, Chronologie und Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. Sobre a Ética filosófica ver M. Wittmann, *Die Ethik des heiligen Thomas von Aquin*, Munique, Max Hueber Verlag, 1933; A. D. Sertillanges, *La Philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, (nouv. éd.), Paris, Aubier, 1946; E. Gilson, *Saint Thomas Moraliste*, Paris, Vrin, 2ª ed., 1944; Id., *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 6ª ed., 1989, pp. 313-346; E. Schockenhoff, *Bonum Hominis: die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des hl. Thomas von Aquin*, Mainz, Mathias Grünewald, 1987; W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburgo, Meiner, 2ª ed., 1980; L. Elders, *Autour de saint Thomas d'Aquin, II, L'Agir moral*, Paris-Brugge, Fac-Tabor, 1987, pp. 7-105; L. J. Elders (org.) *The Ethics of Saint Thomas Aquinas*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1983; J.- P. Torrell, Thomas d'Aquin, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 1517-1523.

tões Disputadas *De Anima* e *De Spiritualibus Creaturis*, além de outros opúsculos. De 1268 a 1272, Tomás de Aquino está de volta a Paris, onde redige a segunda parte da *Summa Theologiae*, a continuação dos comentários aristotélicos entre os quais se destaca, por sua importância, a *Sententia libri Ethicorum*, comentário da *Ética de Nicômaco*, fundamental para o estudo das concepções éticas do Aquinatense, a *Tabula libri Ethicorum*, redação, por Tomás, do comentário coloniense de Alberto Magno, o comentário *In duodecim libros Metaphysicorum* e o *Sententia libri Physicorum*, a Questão Disputada *de Malo* e outras, além de comentários bíblicos e numerosos opúsculos. Em 1272, Tomás retorna a Nápoles, onde começa a redação da terceira parte da *Summa Theologiae*, que deixa inacabada (qq. 1 a 90). Convocado pelo Papa Gregório X a participar do Concílio de Lyon, morre em caminho, na abadia beneditina de Fossanova, ao sul de Roma, a 7 de março de 1274[36]. Tomás de Aquino falece aos 49 anos, esgotado, segundo todos os indícios, por um trabalho verdadeiramente sobre-humano. Deixou uma obra imensa que deve ser enumerada, sem favor, entre os mais notáveis monumentos intelectuais da história cultural do Ocidente[37]. Sua vida como teólogo e estudioso desenrolou-se toda entre as paredes dos conventos dominicanos e os recintos das aulas e das disputas acadêmicas, sendo marcada com uma nitidez rara pela vocação ao exercício da ciência e da sabedoria. A fidelidade inflexível a essa vocação é o traço mais acentuado no perfil humano, intelectual e espiritual de Tomás de Aquino, e ele mesmo o pôs em relevo num raro autotestemunho a propósito da intenção que anima sua obra[38].

Esse roteiro biográfico nos levaria naturalmente a concluir que a atividade intelectual de Tomás de Aquino teria sido atraída quase exclusivamente pela teologia e filosofia especulativas, seu gênero de

36. Uma cronologia atualizada da vida e das obras de Tomás de Aquino encontra-se em J.- P. Torrell, *Initiation à Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 478-482; e um catálogo temático das obras por G. Eméry, ibid., pp. 483-525.

37. A utilização da vasta obra de Tomás de Aquino é hoje facilitada com o emprego do *Index Thomisticus: Sancti Thomae Aquinatis Operum omnium Index et Concordantiae*, auctore R. Busa, S. J., Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1974-1980, 49 vols., disponível também em CD-ROM, *Thomae Aquinatis Opera omnia cum hypertextibus*, Milão, Editel, 1992.

38. *Summa contra Gentiles* (*SCG*), I, c. 2.

vida mantendo-o distante dos problemas da razão prática. É, pois, até certo ponto surpreendente verificar que a vertente ética do pensamento tomásico é perfeitamente comparável, em amplitude e profundidade, à vertente especulativa. A surpresa será menor se nos lembrarmos em primeiro lugar de que, para Santo Tomás, como para toda a tradição clássica, a Ética tem como fundamento necessário uma Metafísica, e a estrutura inteligível do agir humano repousa na continuidade entre o especulativo e o prático. As grandes teses do pensamento metafísico de Tomás prolongam-se nas grandes teses de seu pensamento ético e lhes conferem uma significação e unidade que vão muito além de uma simples análise de situações típicas do comportamento. Em segundo lugar, é necessário observar que, herdeiro de toda a tradição da teologia patrístico-medieval, Tomás de Aquino é plenamente consciente de que a atividade teológica está sempre, por destinação essencial, a serviço da *vida cristã* e de que nela, num nível de muito mais profunda exigência do que no caso da filosofia, a reflexão teórica ou contemplativa sobre o conteúdo da fé prolonga-se na reflexão prática sobre as condições de exercício da vida de fé[39]. A especulação filosófico-teológica tomásica da Ia. parte da *Summa Theologiae* é o fundamento e o necessário preâmbulo das admiráveis análises sobre a *praxis* humana e cristã da IIa. parte. Compreende-se, assim, que os problemas éticos estejam presentes ao longo de toda a obra de Tomás de Aquino e uma reconstituição de seu pensamento nesse campo deveria percorrê-la toda. Não é, evidentemente, nosso propósito aqui, pois o alvo que temos em vista é o de apresentar as grandes linhas da ética tomásica em sua última e mais perfeita exposição que ocupa a IIa. parte da *Summa Theologiae.* No entanto, é útil indicar os textos principais que são a fonte primeira para o conhecimento do pensamento ético de Tomás de Aquino. Ei-los: a. O *Scriptum super Sententias* (liv. I dist. 1, sobre a beatitude e o fim último; liv. II, dist 38ss., sobre o ato humano, consciência, graça, livre-arbítrio; o liv. III sobre as paixões, as virtu-

39. Esse aspecto do pensamento de Tomás de Aquino foi objeto de penetrante estudo de A. Hayen, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église,* Lovaina, Publications Universitaires, 1952; ver igualmente, Inos Biffi, *Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d'Aquino,* Milão, Jacca Books, 1995, pp. 1-69; Id. *San Tommaso d'Aquino, il teologo, la teologia,* ibid., 1994; e a introdução de E. Gilson, *Saint Thomas moraliste,* op. cit., pp. 1-14.

des e os dons); b. As Q. D. *de Veritate*, sobretudo qq. 16 e 17 e qq. 24-26; outras QQ. DD., sobretudo a *De Virtutibus in communi* e, particularmente, a *De Malo;* a *Summa contra Gentes*, lib. III; a *Sententia libri Ethicorum* e, como definitivo texto de referência, a *Summa Theologiae*, I parte, qq. 75-102 e II parte (Ia. IIae e IIa IIae).

Como a própria Ética medieval, também a Ética tomásica conheceu duas fases que, no entanto, não estão separadas por nenhuma ruptura profunda pois, mais do que o de qualquer outro grande pensador, o pensamento de Tomás de Aquino avança seguindo uma linha harmoniosa e contínua que culmina na sua última e maior obra, a *Summa Theologiae*. As duas fases a que nos referimos distinguem-se sobretudo em razão do instrumental teórico utilizado, sabendo-se que foi somente nos últimos anos de vida (a partir da terceira estada parisiense, 1268-1270) que Tomás de Aquino teve oportunidade de utilizar a fundo na construção e exposição de sua doutrina moral na IIa. parte da *Summa* a *Ética de Nicômaco*, cujo comentário redigia na mesma época. É, pois, a plena integração da *Ética de Nicômaco*, ou seja, de um dos textos canônicos do *humanismo grego* ao sistema da moral cristã que confere, como acentua Gilson[40], uma importância decisiva na história do *humanismo cristão* à doutrina ética de Tomás de Aquino na *Summa Theologiae*, residindo igualmente aí a fonte das resistências que a síntese tomásica encontrará nos fins do século XIII[41].

A questão da possibilidade de uma Ética filosófica específica integrada ao ensinamento ético cristão que acompanha desde o princípio, como vimos, a formação da teologia cristã no mundo da cultura antiga e se tornara particularmente aguda no caso de Santo Agostinho e na caracterização de uma Ética medieval (n. 55, Cap. 2. A Ética Agostiniana) foi reproposta de maneira mais incisiva na literatura recente a propósito da Ética de Tomás de Aquino[42]. Na

40. Ver E. Gilson, *Saint Thomas moraliste*, op. cit., pp. 4-12.

41. Consultar, a própósito, E. H. Weber, *La personne humaine au XIIIème siècle*, Paris, Vrin, 1991.

42. Além do texto de L. Elders, citados na nota 35 deste capítulo, ver S. Vanni-Rovighi, C'è una etica filosofica in San Tommaso d'Aquino?, *Rivista di Fil. Neo-Scolastica*, 66 (1974): 653-670. Não obstante a autoridade ímpar que cerca o nome de Jacques Maritain, seus argumentos, expostos no Prefácio da sua *La Philosophie*

verdade, os críticos recentes pretendem retomar, em contexto cultural diferente e a partir de uma perspectiva histórica bem mais ampla, as objeções da corrente agostiniana ao naturalismo ético de inspiração aristotélica propugnado pelos Mestres da Faculdade de Artes e que, segundo aquela corrente, contaminou igualmente a doutrina moral do *magister* Tomás de Aquino. Essas objeções, na intenção de seus autores, visavam, ao menos indiretamente, à estrutura fundamental da Ética tomásica, ou seja, à sua ampla base filosófica inspirada em Aristóteles. A ofensiva antiaristotélica, como se sabe, encontrou acolhida na autoridade eclesiástica, com os dois decretos do Arcebispo de Paris Etienne Tempier em 1270 e em 1277. Não nos cabe tratar aqui dos aspectos históricos dessa questão[43]. A resposta *de facto* aos adversários medievais de Tomás de Aquino foi dada por toda a tradição posterior, que consagrou seu pensamento ético, sobretudo na II parte da *Summa*, como a expressão intelectual mais alta da Ética cristã e como a tentativa mais genialmente bem-sucedida de pensar a moral evangélica nos quadros de uma conceptualidade filosófica. Para responder *de jure* às objeções de ontem e de hoje é necessário atender a duas chaves de leitura do texto tomásico que, na intenção do Aquinatense, longe de se oporem, se complementam e abrem em todas as suas dimensões o acesso à verdade do texto. É justamente a presença dessas duas chaves necessárias para a compreensão do mesmo texto que separa definitivamente a doutrina tomásica de um lado e o ensinamento dos mestres parisienses da Faculdade de Artes de outro. A primeira e a principal é a chave *teológica*. Teólogo por vocação e profissão, Tomás de Aquino é, antes de tudo, um elo na cadeia da tradição teológica cristã, sobretudo agostiniana, e essa continuidade se mostra de modo eminente na elaboração de sua doutrina moral. Em nenhum momento, os textos tomásicos inflectem no sentido de uma ética pura-

---

Morale (*Oeuvres Complètes*, VI, pp. 237-243) sobre a inconveniência de estudar a Ética filosófica tomásica na sua relativa autonomia não nos convenceram. O fato de a idéia maritainiana de uma *philosophie morale adéquatement prise* não ter recebido ulterior desenvolvimento à luz do pensamento de Tomás de Aquino parece confirmar a legitimidade de uma Ética filosófica genuinamente tomásica.

43. Sobre as controvérsias doutrinais que acompanharam os últimos anos da vida de Tomás de Aquino ver J.-P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 262-326.

mente humana ou então mais aristotélica do que cristã o pensamento ético que encontramos na *Summa*. Mesmo o comentário da *Ética de Nicômaco*, rigorosamente filosófico, se permite abrir clareiras por onde filtra alguma luz que vem da Teologia. A segunda chave, que devemos denominar igualmente necessária *ex hypothesi* é a chave *filosófica*. A hipótese é aqui, em última instância, a opção fundamental de Tomás de Aquino que orienta toda a sua obra e que afirma a autonomia relativa da razão e a vigência de suas leis lógicas e de seu alcance ontológico em toda construção intelectual — de modo eminente na Teologia — segundo o axioma *gratia non destruit naturam sed perficit*[44]. Ora, a mais alta obra da razão é a Filosofia e, segundo a convicção de Tomás de Aquino e da maioria dos doutores medievais, ninguém aproximou-se tanto quanto Aristóteles do ideal do saber filosófico. A partir, pois, da necessidade *teórica* da integração da razão filosófica na edificação da ciência teológica e da necessidade *histórica* de receber de Aristóteles os instrumentos e as categorias fundamentais dessa razão, o Aquinatense não hesita em utilizar amplamente e profundamente a *Ética de Nicômaco*, interpretando-a livremente segundo as exigências da moral evangélica, na grandiosa construção intelectual de uma Ética cristã levada a cabo na IIa. parte da *Summa Theologiae*. A Ética tomásica nos aparece, assim, na confluência das duas grandes tradições que alimentavam a vida intelectual no século XIII latino: a tradição *teológica*, sobretudo agostiniana, e a tradição *filosófica*, sobretudo aristotélica[45]. Como essas duas tradições se integram harmoniosamente e criativamente numa obra de ciência e de sabedoria é o que deverá mostrar-nos a análise da IIa. parte da *Summa*.

---

44. O axioma *Gratia non tollit naturam sed perficit* é aplicado à relação fé-razão na *Summa Theologiae* (*ST*), Ia. q. 8, a. 1 ad 2m; ver, a propósito, B. Quelquejeu, "Naturalia manent integra": contribution à l'étude de la portée méthodologique et doctrinale de l'axiome théologique "Gratia supponit naturam", *Revue des Sc. Philosophiques et Théologiques*, 49 (1965): 640-655. O tema fé-razão é tratado com referência a Tomás de Aquino por João Paulo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, São Paulo, Loyola, 6ª ed., 1998, nn. 43-44, pp. 34-36. Sobre a atitude espiritual de Tomás de Aquino nesse contexto ver J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Friburgo S.-Paris, Éd. Universitaires-Cerf, 1966, pp. 301-366.

45. A obra de H. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, op. cit., contém preciosas investigações sobre as fontes históricas da Ética tomásica.

A Ética de Tomás de Aquino, obedecendo ao modelo que prevalece em toda a Ética clássica desde Platão e que vimos genialmente transposto para o universo cristão na Ética agostiniana, é uma ética da *perfeição e da ordem.* Essas duas categorias de natureza filosófica mostram-se como fundamentais na Ontologia tomásica, encontram em sua Antropologia uma realização exemplar[46] e, por conseguinte, orientarão em profundidade a construção da Ética. *Perfeição* e *ordem* como categorias ontológicas são noções correlativas, pois a *ordem* não é senão a reta disposição dos seres segundo a escala do grau de *perfeição* que compete a cada um. Essa concepção da *ordem,* herdada de Santo Agostinho e de proveniência neoplatônica, é conjugada em Tomás de Aquino com a noção aristotélica de *perfeição* como *ato*[47], e é assim que encontra uma realização privilegiada na *ação humana* que recebe o selo de sua perfeição — ou de sua plena realização como ato — ao inserir-se livremente na ordem do universo — ou na ordem da *natureza* — que é a norma objetiva da ação. Ela é, então, por excelência, *ação ética.* Ora, a noção de *perfeição,* sendo logicamente conversível à noção de *ser,* não é senão outra expressão da noção de *bem.* Por outro lado a noção de *ordem* implica necessariamente, do ponto de vista ontológico[48], a noção de *fim.* Todo ser, enquanto ato, é perfeito em sua ordem, ou seja, orientado para o seu fim e agindo em vista deste fim. Tal é a *ação ética* enquanto ato humano[49] que deve realizar, por definição, a perfeição do ser humano enquanto ser racional e livre. *Bem* e *Fim* ou perfeição e ordem são, pois, as categorias metafísicas que subjazem à Ética tomásica como ética *filosófica* e que devem ser levadas em conta a cada passo de sua elaboração conceptual. É em razão da utilização exemplar dessas categorias por Aristóteles ao mover-se, na *Ética de*

46. Ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I* (4ª ed.) op. cit., pp. 255-257.

47. Sobre a noção de *ordem* em Tomás de Aquino ver a obra fundamental de A. Silva Tarouca, *San Tommaso oggi: tentativa di construire una Metafisica esistenziale dell'ordine* (tr. it.), Turim, Marietti, 1949 (ver pp. 59-79). E sobre a equivalência entre *perfectum* e *in actu,* ver *ST,* Ia. q. 5, a. 1 c.

48. É importante distinguir a categoria *ontológica* de ordem, de natureza metafísica, dos modelos lógico-matemáticos de ordem que dependem da escolha de axiomas iniciais.

49. Tomás de Aquino distingue (por exemplo, *Quaestio disputata de Virtutibus in communi,* qu. un. a. 4, c.; *ST,* Ia IIae, q. 1, a. 1 c.) entre os atos *humanos,* que procedem da deliberação e da vontade, e os atos *do homem,* que são postos por necessidade natural.

Nicômaco, no espaço metafísico aberto pela ontologia platônica do Bem[50], que o texto aristotélico se apresenta aos olhos de Tomás de Aquino, ao lançar a subestrutura filosófica da sua Ética teológica, como a referência permanente e privilegiada.

No entanto, convém lembrar que justamente em torno da utilização das categorias de *ordem* e *perfeição* a Ética tomásica é atravessada por aquela mesma tensão que já se manifestara na Ética agostiniana e que não é senão a presença na estrutura da ação humana, interpretada à luz da Revelação cristã, da dualidade entre *natureza* e *graça*[51]. Com efeito, é da Revelação cristã que procedem historicamente as noções de uma "ordem da salvação" *(oikonomia, ordo salutis)* como desdobramento, no tempo, de uma ordem de eventos salvíficos ordenados para um termo último ou para um *eschaton* da história humana, e de uma Perfeição absoluta predicado de um Deus pessoal que se revela como puro Existente (*Ego sum qui sum,* Ex 3,14 na leitura agostiniano-tomásica[52]). Ora, provindas da Revelação, essas noções são, originariamente, supra-racionais. Pertencem ao campo de inteligibilidade da *graça* e transcendem o campo da *natureza* onde se exerce a razão prática na construção de uma Ética filosófica. Conciliar a ordem *histórica,* ou ordem dos eventos salvíficos, da *graça* com a ordem *estática,* ou ordem das perfeições hierarquizadas, da *natureza,* esse o desafio maior que se oferece a Tomás de Aquino no momento em que opta decididamente por assumir a conceptualidade filosófica da *Ética de Nicômaco* nos fundamentos racionais de sua

50. Ver H. C. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura,* op. cit., pp. 53-54; L. Elders lembra que o Bem absoluto em Platão, que corresponde melhor ao teocentrismo da Ética cristã, é visto por Tomás de Aquino ao comentar a *Ética de Nicômaco,* como não atingido pela crítica aristotélica ao Bem separado. Ver S. Thomas Aquina's Commentary on Nichomachean Ethics, ap. *Autour de Saint Thomas d'Aquin,* op. cit., I, pp. 76-122 (aqui pp. 84-85).

51. Sobre essa tensão ver J. Maritain, *La Philosophie morale,* op. cit. (*Oeuvres Complètes,* XI, pp. 370-396). A nosso ver, no entanto, essas páginas do grande filósofo tomista adquirem maior relevo na perspectiva de uma Ética filosófica admitida como pressuposto à Ética teológica em Tomás de Aquino.

52. Ver, a propósito, H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura,* São Paulo, Loyola, 1997, p. 304, n. 49; e sobre essa questão e as discussões que suscitou permitimo-nos ainda remeter ao capítulo Tomás de Aquino e nosso tempo: o problema do fim do homem, ap. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira,* São Paulo, Loyola, 2ª ed., 1998, pp. 34-70. A doutrina tomásica da *beatitudo* nas

Ética teológica[53]. A resposta a esse desafio que constituía para o Aquinatense, na conjuntura doutrinal da Universidade de Paris por volta de 1270, a alternativa mais eficaz à ética naturalista dos aristotélicos averroístas da Faculdade de Artes, foi dada *de facto* com a própria redação do texto da IIa. parte da *Summa* e, *de jure*, com a utilização coerente nesse texto dos temas e conceitos filosóficos oferecidos por Aristóteles. Na verdade, a justificação última dessa suprassunção da ordem da *natureza* na ordem da *salvação* no domínio do agir humano e de sua leitura em termos de uma ética filosófico-teológica deve ser buscada na própria concepção que preside à construção da *Summa Theologiae*, tema de discussões recentes que aqui basta ter assinalado[54].

É, pois, na ordem das razões da IIa. parte da *Summa* que vamos poder comprovar a legitimidade e a originalidade da Ética filosófica de Tomás de Aquino e, nela, contemplar o cimo mais alto atingido pela Ética cristão-medieval. Depois de Tomás o caminho da reflexão ética desce lentamente em direção à planície do nominalismo dos fins da Idade Média.

Tentemos, portanto, enumerar e explicar brevemente os grandes complexos conceptuais de natureza filosófica que são integrados nos fundamentos e na urdidura formal do discurso teológico da IIa. parte da *Summa*. Sem obedecer exatamente à ordem do discurso tal como o Aquinatense o ditou, pensamos reproduzir fielmente a ordem das razões por ele expostas em três grandes complexos conceptuais e temáticos:

1. A estrutura do *agir ético*, integrada pelos seguintes componentes temáticos:

---

suas fontes históricas e na sua significação original é objeto de erudito capítulo de M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, op. cit., pp. 21-72.

53. Sobre a utilização tomásica da *Ética de Nicômaco*, ver R.-A. Gauthier, Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque, ap. *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, pp. I--XXV, e ainda A. Thiry, Saint Thomas et la morale d'Aristote, ap. *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Presses de l'Université-B. Nauwelaerts, 1957, pp. 229-258.

54. Para uma informação atual sobre essa questão ver Inos Biffi, Il piano della *Summa Theologiae* come scienza e come storia, ap. *Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 225-312.

a. o horizonte *teleológico*: bem, fim, beatitude.
b. os componentes *antropológicos* do agir ético: conhecimento, liberdade, consciência, paixões, hábitos.
c. a *norma* objetiva: a lei e a razão reta.
d. a especificação ética do agir: os hábitos virtuosos.

2. A estrutura da *vida ética*, cujos componentes temáticos são:
a. o *fundamento* estrutural da vida ética: as virtudes cardeais.
b. a *unidade orgânica* da vida ética: a ordem das virtudes.

3. A realização *histórica* da vida ética: ação e contemplação, natureza e graça.

O ponto de partida da Ética tomásica, recebido da tradição aristotélica, mas desde o início profundamente remodelado pelos dados da tradição bíblico-cristã, é, por conseguinte, a análise filosófico-teológica da *praxis* humana racional e livre em sua especificidade *ética*, ou seja, enquanto recebe do *ethos* (no caso, do *ethos* natural e do *ethos* cristão), forma histórica dos bens e dos fins da vida humana, o princípio *objetivo* segundo o qual a mesma *praxis* pode operar a auto-realização do *sujeito*, isto é, sua *beatitude* [Ia. IIae., q. 1, aa. 1 e 2; *CG*, III, cc. 2, 3, 111; *Sententia lib. Ethicorum* I (Gauthier, pp. 3-6)]. Desde o início (Ia. IIae., *Prol.*) a perspectiva que dominará o discurso ético da *Summa* é, pois, inseparavelmente filosófico-teológica: o ser humano é *imagem de Deus* e a imagem é significada pela *inteligência* e pelo *livre arbítrio*, ou seja, a categoria teológica de *imagem* é traduzida numa leitura filosófica[55]. Desta sorte, ao ser pensada na perspectiva do agir ético, a teologia da *imagem* apóia-se na metafísica platônico-aristotélica do Bem como *fim*. Com efeito, se todo agente age em vista do fim (*CG*, III, 3), essa estrutura teleológica da ação verifica-se de modo eminente no analogado principal da noção do *agir* própria do agente finito que é o agir do agente racional e livre ou, teologicamente, no agir do ser humano como *imagem* de Deus[56].

---

55. Sobre a relação da teologia *da imagem de Deus* com a concepção tomásica da Ética ver E. Schockenhoff, *Bonum Hominis*, op. cit., pp. 85-94. E sobre a importância do Prólogo da Ia. IIae, ver D. Mongillo, La fondazione dell'agire nel Prologo della Ia. IIae, *Sapienza*, 27 (1974): 261-271.

56. Sobre a filosofia do agir humano segundo os princípios de Tomás de Aquino, ver as obras clássicas de J. de Finance, *Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Roma, Università Gregoriana, 3ª ed., 1965, e *Essai sur l'agir humain*, 2ª ed., 1962.

Ora, razão e liberdade como componentes do agir humano enquanto tal conferem ao agente sua propriedade essencial: a de tender ao fim conduzindo-se a si mesmo (*quasi se agens seu ducens ad finem*, Ia. IIae., q. 1, a. 2 c.). Em outras palavras, ao agente racional e livre cabe dirigir sua própria ação, ou seja, ordená-la ao *bem* que é o *fim*, tornando o seu agir, por natureza e destinação, constitutivamente *ético* ou *moral*. Por outro lado, a noção de *fim* como *bem* (*CG*, III, 16) é logicamente e metafisicamente correlativa à noção de *perfeição*, o que implica uma *ordem* dos fins segundo a escala das perfeições e, portanto, um *fim último* (Ia. IIae., q. 1. a. 4; *CG*, I, 22) do qual, uma vez alcançado, deve proceder a perfeição do agente, ou seja, sua *auto-realização*. Tal a subestrutura metafísica que subjaz à Ética filosófico-teológica de Tomás de Aquino como ética do ser humano *imagem de Deus*[57]. De acordo com toda a tradição clássica recebida por Santo Agostinho, a auto-realização do ser humano é situada por Tomás de Aquino em sua *beatitude* ou felicidade (*eudaimonia, beatitudo, felicitas*) (Ia. IIae, q. 1, Intr.). A noção de *beatitude*, herdada da Ética clássica mas profundamente transformada, segundo a tradição agostiniana, pela Revelação cristã, torna-se assim a noção matricial de toda a Ética tomásica, ficando a depender da sua interpretação os juízos diversos que sobre ela têm sido propostos.

A bibliografia sobre a noção tomásica de *beatitude* cresceu enormemente em nosso século, alimentada justamente por um problema hermenêutico inicial: como conciliar a concepção filosófica da *eudaimonia* exposta na *Ética de Nicômaco* como plena realização da *natureza* humana ao atualizar sua capacidade inata de alcançar o próprio *fim*, com a revelação cristã da consecução do fim último do ser humano como *dom* da *graça*?[58] Para o Aquinatense, estamos diante aqui de

57. Sobre essa pressuposição metafísica ver E. Gilson, *Saint Thomas moraliste*, op. cit., pp. 17-23 e J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Duns Scot*, op. cit., pp. 110-116; sobre o Bem como objeto da vontade ver Karl Riesenhuber, *Die Transzendenz der Freiheit zum Gute: der Wille in Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, Munique, Berchmanskolleg Verlag, 1971, pp. 30--59, e ainda Jan Aertsen, *Nature and Creature: Thomas Aquina's Way of Thought*, Leiden, E. J. Brill, 1988, pp. 338-342; Joseph Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, Munique, Kösel Verlag, 1949.

58. Ver H. C. Lima Vaz, Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem, *Escritos de Filosofia I*, op. cit., pp. 45-56.

uma aplicação exemplar do axioma *gratia non destruit naturam sed perficit,* mas toda a questão reside na elucidação teologicamente correta dessa suprassunção da *natureza* pela *graça* no domínio fundamental do finalismo do agir humano. A leitura da Ia. IIae (qq. 2 a 5) mostra-nos que para Tomás de Aquino tal questão encontrava uma solução satisfatória na distinção entre a *beatitudo imperfecta,* que pode ser alcançada na vida presente e corresponde, em termos de análise filosófica, à *eudaimonia* aristotélica, e a *beatitudo perfecta,* inalcançável pelas forças da natureza e que corresponde teologicamente à visão imediata da essência divina na vida futura (Ia. IIae., q. 5 a. 5; q. 62 a. 1). A ameaça de um dualismo intolerável do ponto de vista da coerência do discurso ético entre essas duas formas de beatitude é conjurada por Tomás de Aquino em virtude da *metafísica do conhecimento* que unifica razão *teórica* e *razão prática* e segundo a qual o dinamismo intelectual, posto em movimento pela inquisição das *causas,* tende necessariamente ao conhecimento perfeito da causa primeira na sua essência (*quid est*), do qual resulta a beatitude perfeita (Ia. IIae., q. 3 a. 8; *CG,* III, cc. 47-48). No entanto, se a continuidade no movimento na prossecução da beatitude, ou seja, na ordem da *intenção,* é assegurada da parte do *sujeito* pela estrutura metafísica do conhecimento, ela sofre um hiato do ponto de vista do *objeto* em razão da absoluta *transcendência,* do mesmo objeto, o que torna a posse da beatitude final da criatura racional, na ordem da *execução,* um *dom* da parte do Absoluto — de Deus — que não pode ser exigido, nem mesmo pensado e menos ainda alcançado pelo ser racional deixado à sua própria capacidade, ou movendo-se apenas segundo o dinamismo da sua *natureza* (Ia. IIae. q. 5 a. 5; *CG,* III, c. 52). Essa situação paradoxal do ser humano em face da própria beatitude, ou seja, da orientação constitutiva e mais profunda de seu itinerário *existencial,* é conscientemente assumida pelo teólogo Tomás de Aquino, mas é *pensada,* em sua possibilidade *ontológica,* pelo filósofo Tomás de Aquino mediante a utilização deliberada de uma estrutura noético-metafísica recebida de Aristóteles e profundamente reformulada na perspectiva de um novo contexto antropológico e ético[59]. Essa reformulação aparece em toda a sua nitidez na distin-

59. Ver E. Schockenhoff, *Bonum Hominis,* op. cit., pp. 95-103.

ção de origem aristotélica entre o fim em si mesmo (*ipsa res*) ou *finis cujus* (*cujus gratia*, em razão do qual) e o *finis quo* (fim pelo qual) ou a consecução e fruição do fim pelo agente, com a qual Tomás de Aquino termina sua exposição sobre o último fim da vida humana (Ia. IIae., q. 1 a. 8; q. 3 a. 1)[60]. Estamos aqui em face da distinção fundamental entre a beatitude *subjetiva*, como ato do agente, e a beatitude *objetiva* como perfeição do objeto. Ora, o ser humano, criatura racional e imagem de Deus, referindo-se embora a Deus como fim último como todas as outras criaturas por *semelhança* participada à perfeição divina, está ademais orientado para Deus como *objeto último* (*finis cujus*) de sua *beatitude* (estado terminal do movimento da inteligência e da liberdade) e, portanto, referindo-se ativamente a Deus pelo conhecimento e pelo amor (*cognoscendo et amando Deum*, Ia. IIae, q. 1 a. 8). É exatamente na atualização dessa relação ativa do ser racional e livre com seu fim último que se manifesta o hiato paradoxal entre a *tendência* para o fim [ou o *desiderium beatitudinis* (Ia IIae., q. 5 a. 4 ad 2m; a. 8)] e a *consecução* do fim. A primeira é estabelecida por uma análise *filosófica* do agir humano, a segunda é objeto da razão *teológica* em seu trabalho de busca da inteligência da fé (Ia q. 12 a. 4; a. 13; Ia IIae q. 5 a. 5). Esse hiato manifesta, em suma, o teocentrismo absoluto da visão tomásica que encontra sua comprovação privilegiada no problema da *beatitude* e sua expressão lapidar na afirmação repetida: "... possuir a beatitude perfeita (*beatitudinem finalem*) em virtude da própria natureza e não pelo dom de um ser superior é próprio de Deus" (*De Malo*, q. 16 a.3 c. *secundo*)[61]. Tal concepção da *beatitude*, objeto formal do agir ético, caracterizada por essa dissimetria noético-ontológica na estrutura da noção de *fim* e que se manifesta na inadequação entre o *finis cujus* e o *finis quo*, é suficiente para

60. Sobre a significação desse artigo ver E. Schockenhoff, ibid., p. 99 e n. 64.

61. Outras referências em H. C. Lima Vaz, Santo Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem, *Escritos de Filosofia I*, op. cit., p. 58; discussão do problema, ibid. pp. 56-61; P. Engelhardt, Zu den anthropologischen Grundlagen der Ethik des Thomas von Aquin. Die Enthüllung des massgebenden Lebensziele durch das desiderium naturale, ap. P. Engelhardt (ed.), *Sein und Ethos*, Mainz, M. Grünewald, 1963, pp. 186-212; E. Schockenhoff, *Bonum Hominis*, op. cit., pp. 106-109.

tornar inteiramente inadequada a interpretação da Ética tomásica como uma versão do *eudaimonismo* na acepção pós-kantiana corrente do termo, uma vez que a posse da *beatitude* em Tomás de Aquino significa justamente a inteira submissão da auto-referência do *sujeito* na fruição do *objeto* (ou *finis quo)* ao dom ou à generosidade infinita do Bem absoluto (ou *finis cujus*), termo necessário na dialética do movimento para a beatitude (Ia IIae, q. 2, aa. 1-7). No entanto, essa necessidade não é atribuída ao *fim* em virtude do dinamismo do sujeito, mas flui toda da *perfeição* do próprio *fim* que pode reivindicar absoluta prioridade na intenção que orienta a tendência da criatura racional na sua prossecução da beatitude. Tal prioridade adquire sua significação ontológica mais profunda se atendermos à natureza do *ato* do sujeito no qual consiste sua beatitude como sendo um ato *imanente* (*energeia*) que tem sua perfeição ou termo em si mesmo e se distingue do movimento *transiente* (*kinesis*) cujo termo é posto num objeto exterior (*Sententia libri Ethicorum,* I, ed. Gauthier, p. 6; ver *In IX Metaphysicorum,* lec. 8, n. 1862-1865; Ia., q. 18 a. 3 ad 1m). A transcendência absoluta do Fim no ato imanente da beatitude do ser racional suprime toda *exterioridade* em termos de *objeto,* ao mesmo tempo em que funda a *diferença infinita* entre o sujeito (finito) e o Fim, e define a consecução do Fim como um *dom.*

Na Ética tomásica, que reelabora com extremo rigor conceptual a estrutura teleológica da Ética clássica e se propõe repensá-la na perspectiva da revelação cristã do Fim, o pressuposto antropológico adquire portanto, como vemos, significação fundamental, pois se trata de expor em discurso coerente o "operar humano ordenado para o fim, ou seja, o homem enquanto age voluntariamente em razão do fim". (*Sententia libri Ethicorum,* I, ed. Gauthier, p. 4). Daqui a conexão sistemática que une a concepção do homem exposta na Ia. parte da *Summa* (qq. 75-103) e o discurso ético da IIa. parte. Por sua vez, a Antropologia como pressuposto da Ética apóia-se sobre um fundamento teológico-metafísico que permite afirmar o ser humano como *criatura* (Ia. q. 75; qq. 90-92) e como *imagem* de Deus (Ia. q. 93). Por conseguinte, a análise e discussão da essência, das capacidades e das operações do ser humano a que Tomás de Aquino se dedica nas citadas questões da Ia. parte da *Summa* só podem ser

corretamente entendidas nessa perspectiva teológico-metafísica, não obstante a estrutura categorial recebida de Aristóteles com que o conhecimento humano é ali filosoficamente explicado e os dados de observação aduzidos para a sua comprovação. A mesma perspectiva deve ser levada em conta na transição da Ia. para a IIa. parte ou na transposição ética das categorias antropológicas. Em outras palavras, a teoria tomásica da ação humana[62] encontra sua extraordinária coerência na articulação sistemática dos planos teológico, metafísico, antropológico e ético, sendo este um caso de realização privilegiada da consigna maritainiana do "distinguir para unir"[63].

Sem poder traçar aqui as grandes linhas da antropologia tomásica no capítulo do conhecimento intelectual[64], indiquemos os tópicos desse capítulo examinados na Ia. parte, q. 79 da *Summa* que são fundamentais para a explicação da ação e da vida éticas. Em primeiro lugar, a distinção entre intelecto *especulativo* e intelecto *prático* (Ia. q. 79 a. 11; ver *De Veritate,* q. 3 a. 3, e as referências aristotélicas, *De Anima,* III, 10, 433 a 9 — b 13; *Et. Nic.*, VI, 2, 1139 a 25 — 35), que se estabelece como *distinção* no seio da *unidade* da potência intelectiva (*dynamis*), uma vez que seu ato (*enérgeia*) pode ser especificado seja pelo objeto *em si* (verdadeiro ou falso: intelecto *teórico*) seja pelo objeto como *desejável* (bom ou mau: intelecto *prático*). Essa *unidade na distinção* dos atos da inteligência, doutrina fundamental da noética aristotélica, permite a Tomás de Aquino explicitar a sinergia entre o verdadeiro (*verum*) e o bom (*bonum*), ou seja entre os objetos respectivos do intelecto teórico e do intelecto prático, entre seus atos e, finalmente, entre a inteligência e a vontade na inclusão mútua dos respectivos objetos e atos, por nós denominada *quiasmo* do espírito[65], em que inteligência e vontade se entrelaçam na unidade de um mesmo movimento da criatura espiritual na *intenção* de seu fim

---

62. Ver Alan Donagan, Thomas Aquinas on Human Action, ap. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* op. cit., pp. 642-654.

63. Essa consigna foi consagrada por J. Maritain no título da sua obra sistemática mais importante, *Distinguer pour unir, ou les degrés du Savoir,* Paris, Desclée, 1932 (*Oeuvres Complètes,* vol. X).

64. Ver sobre a antropologia de Tomás de Aquino, H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I* (4ª ed.), op. cit., pp. 68-71; 253-259 com a bibliografia aí citada.

65. *Antropologia Filosófica I,* op. cit., pp. 212-213; p. 232 n. 62; K. Riesenhuber, *Die Transzendenz der Freiheit zum Gute,* pp. 188-208.

"*...hae potentiae suis actibus mutuo se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono inquantum est quoddam bonum desideratum*" (Ia. q. 82 a. 4 ad 1m; q. 16 a. 4 ad 1m; q. 79 a. 11 ad 2m). A unidade do intelecto especulativo e do intelecto prático, constitutiva da noética tomásica, deverá mostrar-se absolutamente fundamental para a definição do *agir ético* como sinergia de razão e liberdade, como adiante veremos. A outra distinção fundamental na atividade da potência intelectiva vigora entre sua forma de operar ora como *intellectus* ora como *ratio* (Ia., q. 79 a. 8) e fundamenta a versão ética ou espiritual que essa distinção recebe na interpretação proposta pelo Aquinatense da distinção agostiniana entre a *ratio inferior* e a *ratio superior* (Ia., q. 79 a. 9)[66].

Os dois últimos artigos dessa importante questão 79 da Ia. parte da *Summa*[67] versam sobre dois outros aspectos da atividade intelectiva diretamente relacionados com o agir ético: o hábito natural dos primeiros princípios do agir (*habitus operabilium*) ou *sínderese* (a. 12) e a *consciência moral* (a. 13), caracterizada pelas três funções que se exercem em três atos: testificar, obrigar, censurar.

Trata-se de dois conceitos que conheceram uma longa evolução no pensamento filosófico e teológico medieval e que receberam em Tomás de Aquino a solução que acabaria prevalecendo: a *sínderese* como hábito e a *consciência* como *ato*[68].

Como vimos, a estrutura cognoscitiva do intelecto prático está intimamente entrelaçada com a estrutura volitiva na natureza e exercício do agir ético. A teoria do *livre-arbítrio*, que fundamenta racionalmente a possibilidade de sua elevação à forma superior da *liberdade moral*, articula-se, pois, à teoria do *intelecto prático* para constituir o pressuposto antropológico *imediato* da teoria do agir ético, ao

66. *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 258-259; p. 283, notas 127 a 132.

67. Uma clara explicação da Teoria do conhecimento exposta na Ia. p., q. 79 encontra-se em Anthony Kenny, *Aquinas on the Mind*, Londres, Routledge, 1993, pp. 41-57.

68. A evolução desses dois conceitos foi investigada exaustivamente por D. Odon Lottin em *Psychologie et Morale au XIIème et au XIIIème siècles*, op. cit., II, 1.

qual virá integrar-se o pressuposto antropológico *mediato*, representado pela *teoria das paixões*. Trazendo em si a marca profunda de sua procedência agostiniana, a doutrina do livre-arbítrio percorre igualmente um longo caminho na filosofia e teologia medievais, de Santo Anselmo a Tomás de Aquino e além[69]. Três questões distintas mas interdependentes, investigadas separadamente por O. Lottin, conduzem o fio dessa evolução: a natureza do livre-arbítrio, o fundamento da liberdade e a estrutura do ato livre. As duas primeiras acompanham a reflexão de Tomás de Aquino desde o comentário ao *Livro das Sentenças* até a Ia. parte da *Summa Theologiae*. No caso do livre-arbítrio, a solução tomásica, exposta em sua versão final na *Quaestio disputata De Veritate*, q. 24, aa. 4-6 e na *ST* Ia. q. 83 introduz clareza definitiva nas discussões sobre a questão, mostrando o livre-arbítrio como sendo a própria vontade com seu poder inato de escolha (*liberum*) enquanto penetrada pela razão na sua função judicativa (*arbitrium*). Como tal o livre-arbítrio que tem como objeto próprio a escolha dos *meios* participa do dinamismo da vontade orientada para o *bem* como *fim*, pois a bondade do fim reflui necessariamente sobre o meio apto para alcançá-lo (*De Verit.*, q. 24 a. 6 c.). A conclusão, pois, é a de que o livre-arbítrio é a própria vontade não considerada *absolutamente* mas enquanto ordenada ao ato de *escolher* (ibid., *in fine;* ver Ia. q. 83 a. 4). No que diz respeito ao fundamento da liberdade que se exerce no livre-arbítrio, a questão — que se torna candente nos fins do século XIII e vai influir decisivamente na evolução posterior da Ética medieval — formula-se em torno da causalidade respectiva da *razão* e da *vontade* no ato livre. A opção

69. Ver O. Lottin, Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIIIème siècle, ap. *Psychologie et Morale,* op. cit., I, pp. 9-389; sobre Tomás de Aquino, ibid., pp. 207-216 e sobre os fundamentos da liberdade nos autores medievais, pp. 225-243. As fontes da doutrina tomásica foram estudadas por M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin,* op. cit., pp. 73-162. No entanto, como observa E. Schockenhoff, *Bonum Hominis,* op. cit., p. 150 n. 199, o acúmulo de documentação histórica nesse capítulo da obra de M. Wittmann obscurece, de alguma maneira, a linha de unidade da doutrina tomásica. Ver ainda J. B. Korolec, Free Will and Free Choice, ap. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* op. cit. pp. 629-641. Um dos estudos mais profundos sobre a concepção tomásica da liberdade deve-se a G. Siewerth, na sua introdução à seleção de textos organizada por P. Wehbrink, *Thomas von Aquin: die menschliche Willensfreiheit,* Düsseldorf, L. Schwann, 1954, pp. 9-134.

filosófica de Tomás de Aquino, na linha da tradição aristotélica, afirma uma relação de intercausalidade na estrutura do ato livre entre a razão e a vontade, sendo que a razão goza de prioridade relativa na ordem da causa *formal* e *final* e à vontade cabe prioridade na ordem da causa *eficiente* (*Quaestio disputata de Veritate*, q. 22, aa. 11 e 12; *CG*, III, c. 26 *in fine*). Essa distinção é definitivamente estabelecida pelo Aquinatense na célebre *Quaestio disputata* VI *de Malo, art. unicus*, disputada e redigida em Paris em torno do ano de 1270[70], no clima da condenação pelo Arcebispo E. Tempier, das teses dos averroístas da Faculdade de Artes que implicavam um necessitarismo intelectualista no processo volitivo, condenação que parecia atingir indiretamente a doutrina tomásica sobre o livre-arbítrio. A q. VI da *Quaestio disputata de Malo* pode ser considerada como uma *mise au point* do doutor dominicano, e a expressão definitiva de seu pensamento a respeito do difícil problema dos fundamentos da liberdade humana, e que será retomada na *ST*, Ia, q. 82 aa. 3 e 4; q. 83 a. 3; Ia IIae. q. 9 a. 1; q. 10 a. 2. Tomás de Aquino estabelece aí a distinção, que se tornará clássica, entre a *liberdade de especificação*, que diz respeito ao *objeto* do ato de escolha e na qual a razão move a vontade *per modum finis*, e a *liberdade de exercício*, que diz respeito à efetivação ou não do ato, e na qual a vontade move a razão *per modum efficientis*, ambas constituindo a estrutura intercausal em que razão e vontade são *causae ad invicem* na unidade do mesmo ato livre.

Tal o pressuposto filosófico de uma *antropologia da liberdade* que permitirá a Tomás de Aquino definir o perfil conceptual de sua Ética como uma ética da *razão reta* e à qual se oporão as éticas voluntaristas que prevalecerão nos fins da Idade Média. Entre suas conseqüências enumera-se uma das teses mais caraterísticas do intelectualismo ético tomásico e alvo de constantes críticas dos que nela vêem uma inadmissível concessão do Aquinatense ao intelectualismo grego: a tese que situa a essência da beatitude no ato de contemplação da Verdade pela inteligência e não na adesão da vontade ao Bem (*CG*, III, c. 26; Ia. IIae., q. 3, aa. 4 e 5; q. 4 a. 2). Trata-se, no entanto, de uma tese fundamental que decorre necessariamente da dialética da beatitude cujo termo, posto na *visão imediata*

70. Sobre a *Quaestio disputata De Malo* Ver O. Lottin, op. cit., I, pp. 252-258 e J.-P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 293-296.

da essência divina (q. 3 a. 8), suprassume a totalidade dos atos que a ela se encaminham ou o ser humano na integralidade de seu ser individual e social *(societas amicorum)* (q. 4).

A concepção estrutural da *unidade* dos momentos que constituem a *essência* do agir livre é finalmente desenvolvida por Tomás de Aquino como preâmbulo imediato à sua Ética nas questões 6 a 17 da Ia. IIae. Essas questões foram estudadas sob dois aspectos: *histórico*[71] e *teórico*[72]. Sob o primeiro aspecto, foram cuidadosamente identificadas as fontes principais que Tomás de Aquino levou em conta, ou seja, Agostinho, João Damasceno (séc. VII) em seu tratado sobre o homem do *De fide orthodoxa*, Nemésio de Émesa (séc. V) no seu *De natura hominis* e, finalmente, Aristóteles no III livro (1-5) da *Ética de Nicômaco.* A diversidade das fontes e o esforço de Tomás de Aquino para reuni-las numa síntese única foram provavelmente responsáveis por um certo obscurecimento da perspectiva *teórica* que dá sentido a essa célebre tentativa de reconstituição, nos seus momentos constitutivos, da estrutura do ato livre. Não se trata aqui, evidentemente, de uma análise *psicológica* de atos encadeados linearmente nem da descrição da *experiência* de momentos que se sucedem no exercício do ato livre[73]. A *experiência* do ato livre, na medida em que ela pode ter lugar, refere-se sempre ao ato concreto e ao objeto singular no aqui e agora da decisão. A estrutura desse ato nos momentos constitutivos essenciais que lhe conferem inteligibilidade é que Tomás de Aquino tenta pensar em sua *unidade* dinâmica ou processual ou ainda na gênese dialética da *decisão.* O fio condutor dessa dialética encontra-se na afirmação lapidar: "...*quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, ratio ratiocinatur de volendo et voluntas vult ratiocinari*" (Ia. IIae q. 17 a. 1). A mútua inclusão da

71. Sobre as fontes históricas dessas questões da *Summa Theologiae* ver O. Lottin, *Psychologie et Morale,* I, op. cit., pp. 414-424.

72. Ver A. Hayen, Le lien du connaître et du vouloir dans l'acte d'exister selon Saint Thomas d'Aquin, *Doctor Communis,* 1 (1950): 1-72; S. Pinckaers, La structure de l'acte humain selon Saint Thomas d'Aquin, *Revue Thomiste,* 55 (1955): 393-412; C. Fabro, La dialettica della intelligenza e della volontà nella constituzione dell'atto libero, *Doctor Communis,* 30 (1977): 163-191 e o ampla exposição de J. de Finance, *Essai sur l'agir humain,* op. cit., pp. 119-217.

73. Esse ponto é realçado por S. Pinckaers, art. cit., criticando o esquema psicológico vulgarizado na escola tomista, que enumera 12 momentos no desenrolar do ato livre.

razão e da vontade a que acima nos referíamos verifica-se aqui como movimento dialético que unifica, no processo da decisão, as componentes racionais e volitivas do ato livre. Ora, por sua natureza, o movimento dialético é *passagem* (ou suprassunção) do *universal* no *singular* pela mediação do *particular*: essa a intuição que guia Tomás de Aquino em sua reconstituição da estrutura do ato livre como sinergia de razão e vontade na *unidade dinâmica* de um movimento que vai do *universal* da razão ao *singular* da decisão, e que percorre os seguintes momentos: 1. momento do *universal*: da razão é a apreensão (*apprehensio*) do Bem universal como Fim no horizonte do Ser; e da vontade é a intenção (*intentio*) do Bem como Fim conveniente ao finalismo do dinamismo volitivo; 2. momento do *particular*: da razão é a deliberação (*boulesis, consilium*) sobre os meios aptos para a consecução do fim nas circunstâncias do ato (Ia. IIae. q. 7, aa. 1-4); e da vontade é a escolha (*proairesis, electio*) desses meios; 3. momento do *singular*: da razão é o juizo prático (*judicium practicum*) que ordena (*imperium*) como racional (causa formal da decisão) a posição do ato livre, ordem que recebe sua execução, livremente exercida, na posição efetiva do ato pela vontade (causa eficiente da decisão). O objeto da escolha, com exceção do *fim último*, uma vez escolhido, é assumido pela vontade dirigida pela razão na categoria do uso (*usus*, q. XVI), e o *fim último*, uma vez alcançado, é objeto da fruição (*fruitio*, q. XI)[74]. No momento da decisão, razão e vontade exercem plenamente sua intercausalidade, de tal modo que no ato livre, segundo a feliz expressão de A. D. Sertillanges, tem lugar a reciprocidade que o constitui como tal, de um *jugement voulu* e de uma *volonté jugée*, nela residindo a essência da *autodeterminação* ou a essência da liberdade[75].

Com a dialética do ato livre estão estabelecidos todos os pressupostos antropológicos necessários à análise do agir moral, enquanto agir do ser racional e livre. Esta tem início (Ia. IIae., qq. 18-21) com a qualificação moral dos atos segundo sua bondade ou

74. Ver os esquemas propostos por S. Pinckaers, art. cit., p. 410, por A. Donovan, Thomas Aquinas on Human Action, op. cit., e J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, op. cit., p. 115.

75. Para uma análise clássica dessas questões da Ia. IIae., ver A. D. Sertillanges, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin* (nouv. éd.), Paris, Aubier, 1940, pp. 201-213 (v. p. 207) e *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 21-26.

malícia. A importante questão 18 estuda a natureza ética dos atos humanos em geral, considerando-os do ponto de vista de sua intencionalidade especificada pelo *objeto,* pelo *fim* e pelas *circunstâncias.* As questões 19 e 20 oferecem uma síntese entre *intenção* (ato interior) e *ato* (ato exterior) como constitutivos da moralidade do agir na totalidade dos aspectos que intervêm na sua qualificação moral, da qual o agir recebe a sua retidão ou malícia, seu mérito ou demérito (q. XXI).

Mas antes de expor a concepção do agir ético como agir virtuoso na dupla dimensão, *subjetiva* e *objetiva,* que o constitui, Tomás de Aquino completa aquela que podemos denominar sua *Antropologia ética* com dois capítulos de extrema importância: o capítulo das *paixões* (Ia. IIae., q. 22-48) e o capítulo dos *hábitos* (qq. 49-70). Trata-se de dois temas recebidos da tradição clássica, enriquecidos pela tradição cristã, sobretudo agostiniana, e que o Aquinatense desenvolve com uma amplitude e riqueza de análise que não encontram paralelo seja na literatura ética antiga, seja na literatura recente.

O termo *paixão* (*pathe, passio, afetividade*) deve ser entendido em sua significação literal dentro da complexa estrutura do agir: o que advém ao sujeito no nível somático-psíquico sem a mediação da razão ou da vontade. Trata-se, pois, de uma esfera relativamente autônoma que se constitui a partir da receptividade ou potencialidade do corpo e do psiquismo no composto humano (q. 22 a. 1). Por outro lado, a unidade do sujeito existente, determinando sua unidade enquanto agente (*agere seguitur esse*), não permite que a esfera das paixões permaneça extrínseca ou estranha à natureza *moral* dos atos do sujeito racional e livre. Levanta-se aqui a interrogação, já formulada por Platão na *República* e que percorre toda a história da Ética: como compatibilizar a autonomia do sujeito racional e livre, ou que tem o domínio dos seus atos (*causa sui*), com a heteronomia das paixões que se submetem ao domínio do objeto? O longo tratado das paixões na Ia. IIae., com suas divisões, análises e catálogo das paixões, é um largo estuário para o qual confluem a tradição platônico-aristotélica, a tradição estóica e a tradição agostiniana[76]. Nele se formula uma resposta minuciosa e paciente àquela interrogação,

76. Sobre as fontes históricas da doutrina das paixões (afetividade) ver M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin,* op. cit., pp. 195-216.

tendo como linha diretriz a solução preliminar da questão de como o bem e o mal podem estar presentes na paixão ou nos afetos, ou seja, na medida em que se submetem ou não à ordem da razão reta e da vontade segundo uma forma de domínio "político"[77], na qual se delineia *in nuce* todo o programa da educação das paixões (Ia., q. 83 a. 3 e ad 2m; Ia. IIae.,q. 24 a. 1). A distinção platônica clássica das paixões entre paixões do objeto simplesmente oferecido (*appetitus concupiscibilis)* e do objeto arduamente conquistado ou defendido (*appetitus irascibilis*) (Ia. q. 83 a. 2, Ia. IIae., q. 23 a. 1) permite, por sua vez, distinguir, ordenar e hierarquizar as paixões e seus efeitos, o que é realizado a partir da q. 25, sendo as paixões reduzidas a quatro principais: alegria e tristeza do apetite concupiscível, esperança e temor do apetite irascível (q. 25 a. 4).

Com o tratado dos *hábitos* (*hexis, ethos,* na nomenclatura aristotélica) (Ia. IIae, qq. 49-54), a Antropologia ética de Tomás de Aquino pode finalmente discorrer sobre a natureza, a estrutura, as propriedades e modalidades da categoria antropológica que explica, como último elo das condições de possibilidade antes elucidadas (conhecimento intelectual, livre-arbítrio e liberdade, ordenação para o bem como *fim,* beatitude, domínio das paixões), a possibilidade da inserção do sujeito no universo do *ethos,* ao qualificar o agir ético como manifestação de um modo permanente de existir do sujeito, o seu *existir ético,* ao qual os *hábitos* virtuosos conferem permanência e crescimento no tempo. No tratado dos *hábitos,* Tomás de Aquino move-se inteiramente no espaço conceptual aberto pelo ensinamento da *Ética de Nicômaco*[78], mas herdando, por outro lado, uma tradição que vem desde Abelardo e que recorre à noção de *hábito* para a definição da virtude[79]. As primeiras questões (qq. 49-51) do tratado

---

77. Tomás de Aquino recebe de Aristóteles (*Pol.* I, 2, 1254 b 5-7) a noção de um domínio "político" da razão sobre as paixões (*ST,* Ia IIae, qu. 17, a. 7) e rejeita (ibid., qu., 24 aa. 2 e 3) o rigorismo estóico que preconiza a total neutralização das paixões (*apatheia).*

78. Ver *Et. Nic.,* II, 1, 1103 a 15-b 24; III, 12, 1114 a 3-11, e Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum* III (Gauthier, pp. 153-154); Aristóteles, *Met.* V (*delta*) 1022 b 4-14; Tomás de Aquino, *In XII libros Metaphysicorum expositio,* V, lec. 20 (ed. Cathala, nn. 1062-1084).

79. Ver O. Lottin, Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen-âge, apud *Psychologie et Morale,* op. cit., III, 2, 1, pp. 76-78.

sobre os *hábitos* dedicam-se a uma rigorosa clarificação conceptual, seja no sentido de explicitar a verdadeira *intentio Aristotelis* sobre a questão, em confronto com a tradição da escola aristotélica (Alexandre de Afrodísia, Simplício, Averróis), seja em determinar exatamente a natureza do *hábito* que pode receber a qualificação de *virtuoso*, a saber, o *hábito operativo* (q. 51 a. 1)[80]. As questões 52 e 53 são particularmente importantes para distinguir a concepção aristotélico-tomásica do *hábito* como densidade ontológica do *ato* da versão moderna de feição psicologizante, que tende a reduzir o hábito a um automatismo ou rotina da conduta: de um lado uma concepção qualitativa e dinâmica do hábito segundo a intensidade do ato; de outro, a concepção quantitativa e aditiva do hábito segundo a simples repetição do ato.

Segundo o modelo clássico, recebido sobretudo em sua versão platônico-aristotélica, a Ética de Tomás de Aquino é uma *ética das virtudes*, pensada porém num horizonte metafísico e sobre fundamentos antropológicos explicitados e sistematizados com amplitude e consistência até então não alcançadas na tradição filosófica[81]. Na perspectiva dessa visão sistemática, não é surpreendente que apenas com a questão 55 Tomás de Aquino passe a discorrer formalmente sobre o *objeto* imediato do agir e da existência na esfera ética, com a discussão sobre as *virtudes em geral* (qq. 55-59) quanto à sua natureza e definição, o sujeito imediato das virtudes nas potências da alma, a distinção entre virtudes intelectuais e morais e a relação entre as virtudes morais e as paixões. O Aquinatense condensa nessas questões a concepção da virtude exposta mais longamente na *Quaestio disputata de Virtutibus in communi*, discutida e redigida provavelmente em Paris cerca de 1271, na época em que avançava

80. Sobre as fontes da doutrina tomásica dos *hábitos*, ver M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, op. cit., pp. 217-224; sobre sua significação filosófico-teológica ver E. Schickenhoff, *Bonum Hominis*, op. cit., pp. 203-206, que sublinha a novidade da doutrina tomásica com relação a seus predecessores medievais e à tradição aristotélica.

81. Uma exposição clássica da Ética filosófica das virtudes segundo Tomás de Aquino deve-se a A. D. Sertillanges, *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 115-384; e um comentário sucinto mas penetrante dos textos principais a respeito em E. Gilson, *Saint Thomas moraliste*, op. cit., pp. 159-383.

simultaneamente a redação da IIa. parte da *Summa*[82]. A definição da natureza da virtude como *hábito* na acepção aristotélica do conceito (Ia. IIae., q. 55 a 1; *De Virtutibus in communi*, qu. un., a. 1) insere organicamente o agir virtuoso no dinamismo do sujeito como sujeito *ético*, assegurando à *existência ética* ao mesmo tempo a sua consistência *ontológica* — como *hábito* a virtude pertence à categoria da *qualidade* que determina o ser em si mesmo, conferindo-lhe o seu perfil existencial próprio (Ia.IIae., q. 49 a. 2) — e o seu dinamismo *histórico* na medida em que, pela virtude, o sujeito ético avança progressivamente no caminho de sua auto-realização ou de atualização de sua perfeição própria como sujeito racional e livre. A concepção da virtude como hábito ou qualidade no sentido aristotélico reinterpretada por Tomás de Aquino, particularmente no aprofundamento da noção aristotélica de *mesotês* ou da virtude como *meio* entre extremos viciosos (Ia. IIae., q. 64; *de Virt. in communi*, qu. un., a. 13), permite, por outro lado, unificar as duas definições clássicas: a de Aristóteles [*Met. V* (*delta*) 16, b 20 — 35; *Fis. VII*, 3, 246 a 13-16] em que a virtude é definida como a perfeição (*teleíosis*) do ser e a estóica, recebida por Agostinho, segundo a qual a virtude é a boa qualidade da mente, pela qual se vive com retidão e da qual ninguém faz mau uso (*De Virt. in communi*, qu. un., a. 2; Ia. IIae., q. 55 a. 4).

O tratado das virtudes da *Summa Theologiae* é considerado, com razão, um dos capítulos mais rigorosamente construídos e mais vigorosos de toda a história da Ética ocidental.

O declínio da noção de *virtude* na Ética moderna[83] lançou na sombra esse tema fundamental da Ética antigo-medieval, mas os tempos recentes assistem a várias tentativas de recuperação de um conceito sem o qual a vida ética dificilmente poderá ser pensada[84].

---

82. Durante esse tempo Tomás de Aquino redigia igualmente em Paris seu comentário à *Ética de Nicômaco*.

83. Sobre o declínio da noção de virtude na Ética moderna ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II*, op. cit., pp. 110-118.

84. Particularmente importante e pioneira nesse campo a obra de A. Macintyre, *After Virtue: a Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 2ª ed., 1984. Na mesma ordem de idéias ver Jean Porter, *The Recovery of Virtue: the Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Louisville, Westminster-John Knox Press, 1990.

No nível da conceptualidade filosófica no qual permanecemos nessa exposição da Ética tomásica, o *tratado das virtudes* opera a passagem da análise do *agir ético* ao discurso sistemático sobre a *existência ética.* Seria arbitrário, no entanto, separar na Ética tomásica o nível filosófico e o nível teológico que se integram na unidade de um discurso no qual Tomás de Aquino recolhe e organiza toda a rica tradição da Ética antiga sobre as virtudes e pode articulá-la organicamente, a partir da q. 62 (Ia. IIae), à tradição da Ética cristã. Uma vez analisados o conceito de virtude em sua natureza e propriedades e a distinção e conexão das virtudes (qq. 57-60; 65), a descrição da *vida virtuosa* ou da existência ética obedece, não obstante a riqueza e profusão do conteúdo, a uma linha sistemática de grande simplicidade: de um lado a ordem e hierarquia das virtudes constituem a estrutura *subjetiva* da existência ética; de outro, a natureza normativa da realidade intencionada pelo agir virtuoso constitui a sua estrutura *objetiva*. Os fundamentos da estrutura *subjetiva* são postos na Ia. IIae. com a discussão sobre as virtudes *cardeais* (q. 61), mas a sua exposição ampla e minuciosa ocupará toda a IIa. IIae.

No limiar da IIa. IIae., Tomás de Aquino insere as importantes e célebres questões sobre a *Lei* em geral (Ia. IIae., qq. 90-97), ou seja, sobre a categoria que exprime formalmente o caráter *normativo* da realidade intencionada pelo agir ético e que define, portanto, a estrutura *objetiva* da existência ética.

As questões sobre a Lei assinalam o termo de uma longa evolução na qual são transmitidos os ensinamentos da tradição antiga (Aristóteles, o Estoicismo, M. T. Cícero, o direito romano) e da tradição cristã (Agostinho, Isidoro de Sevilha e os teólogos do século XIII)[85]. Ao dedicar a questão 90 à investigação da *essência* da lei, Tomás de Aquino tem em vista explicitar e fundamentar as propriedades que irão conferir à realidade intencionada pelo agir ético o caráter *normativo* que a constitui como estrutura *objetiva* do mesmo agir e, portanto, como horizonte permanente da *existência* ética. Admitida a existência *empírica* da lei como objeto de uma experiência primeira e fundamental do indivíduo existindo no universo do

85. As fontes históricas da noção tomásica de *lei* foram estudadas por O. Lottin, *Psychologie et Morale*, op. cit., II, 1, pp. 318-368, e M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, op. cit., pp. 9-100.

ethos ou na comunidade ética, ou seja, a experiência incontestável da *realidade* como *norma* do agir[86], trata-se de explicitar a estrutura inteligível dessa experiência, tarefa à qual são dedicadas as questões 90-92, percorrendo os seguintes passos:

a. A lei significa sempre uma regra ou medida (*metron*) dos atos, segundo a qual o sujeito deve ou não agir (q. 90 a. 1). Em sentido amplo, toda a realidade apresenta-se como medida para o agir do ser racional, mesmo não assumindo formalmente a natureza da *lei* (*CG*, III, 29). Sendo a *razão* a medida dos atos humanos, pois a ela cabe ordená-los ao bem como *fim*, a lei exprime necessariamente uma relação da realidade com a razão teórica e prática, sendo pois estruturalmente *racional* (q. 90 a. 1 e ad 2m.).

b. A correspondência entre a realidade como *normativa* e a lei como *obra da razão* que traduz em *norma* formalmente enunciada a normatividade do real implica a estrutura *analógica* do conceito de lei, decorrente da analogicidade do conceito de realidade (q. 91, aa. 1-5; ver *CG* III, cc. 111-119 sobre o fundamento da lei em Deus). Daqui a distinção clássica entre a lei *eterna*, a lei *natural* e a lei *humana*, cabendo à lei *eterna*, que exprime o governo universal de Deus (q. 91 a. 1; *CG*, III, c. 64), a posição de primeiro analogado na estrutura analógica do conceito de lei, considerado na sua vertente *ontológica* (*em-si*), ao passo que na sua vertente *epistemológica* (*para-nós*) ou na sua cognoscibilidade a lei *humana* adquire prioridade.

c. Pela sua própria natureza a lei tem um caráter *universal* designado pelo seu objeto que é o bem comum (*bonum commune*, q. 90 a. 2; q. 96 a. 1). Por outro lado, sendo normativa e prescritiva em razão da sua natureza de *medida* e *regra*, a lei requer como sua causa eficiente o exercício ativo da medida ou regulação dos atos tanto da parte do legislador na *promulgação* da lei (q. 90 a. 4), quanto da parte do sujeito ao qual a lei se aplica, que a recebe como *princípio* do seu ato enquanto ato moralmente

86. Sobre a relação da estrutura *subjetiva* do agente moral com a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) enquanto norma do Bem segundo Tomás de Aquino, ver J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, op. cit., pp. 11-18.

especificado. Nessa passagem da forma ao exercício da lei, a *vontade* exerce papel fundamental, pois só ela, enquanto capaz de mover a razão (q. 90 a. 1 ad 3m), confere ao mandamento (*imperium*) da lei a eficácia na prossecução do bem comum[87].

Todos esses aspectos da noção de lei estão reunidos na conhecida definição (q. 90 a. 4): "... *uma certa ordenação da razão em vista do bem comum, promulgada por quem tem o cuidado da comunidade*"[88]. Essa definição contém explicitamente a causa *formal* (universalidade como ordenação da razão), a causa *final* (o bem comum) e a causa *eficiente* (a promulgação pela autoridade legítima) da lei, ou seja, a especificação (diferença última) da ordenação da razão (gênero próximo) pelo bem comum a ser realizado e pelo promotor legítimo dessa realização.

Com o tratado sobre a *lei* Tomás de Aquino traça o horizonte *objetivo* da existência ética restando-lhe, para completar a exposição sobre sua estrutura *subjetiva,* enumerar sistematicamente as *virtudes* segundo sua ordem, a unidade orgânica que entre elas vigora e as modalidades de seu exercício concreto na vida do sujeito ético.

Uma questão preliminar deve ser aqui mencionada antes de delinearmos as grandes linhas da *existência ética* como vida virtuosa segundo Tomás de Aquino. O exame dessa questão levou alguns eminentes intérpretes recentes de Tomás de Aquino, como Jacques Maritain, a negar a possibilidade de uma ética das virtudes especificamente *filosófica* uma vez que, concretamente, o exercício das virtudes mesmo *naturais,* segundo o ensinamento da tradição cristã, requer o auxílio da *graça* divina conhecido apenas pela *revelação* e inacessível à análise puramente racional ou filosófica. Maritain propõe a idéia de uma ética *adéquatement prise,* que seria propriamente a interpretação mais fiel da ética exposta por Tomás de Aquino e cujo *sujeito* é o ser humano existindo concretamente na ordem sobrenatural e ordenado para o fim sobrenatural da visão de Deus.

87. Sobre o paralelismo entre a estrutura do *imperium legis* e a estrutura do agir moral nos comentadores de Santo Tomás, ver O. Lottin, *Psychologie et Morale,* op. cit., II, 1, pp. 38-47.

88. *Quaedam ordinatio rationis in bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata* (Ia IIae., q. 90 a. 4 c.).

Sem discutir a fundo essa questão[89], observamos apenas que em nenhum momento Tomás de Aquino duvida em recorrer à tradição filosófica, sobretudo aristotélica, para analisar, como vimos, com extraordinário rigor conceptual os fundamentos metafísicos e antropológicos do agir ético que lhe permitirão pensar e expor a estrutura inteligível desse agir no horizonte do conceito eminentemente filosófico de *perfeição* — ou da *virtude* como perfeição do agir — e transpor sem ruptura essa estrutura inteligível para o agir formalmente sobrenatural, com o tratado das virtudes teológicas. Trata-se aqui, em suma, de mais uma aplicação exemplar do axioma *gratia non destruit naturam sed perficit,* que rege toda a construção intelectual filosófico-teológica de Tomás de Aquino. Portanto, é fundamental para a compreensão da possibilidade de uma Ética filosófica tomásica a distinção entre a ordem das *essências* que a graça assume sem destruí-las, o que permite sua análise *filosófica* ou puramente racional — assim se constituem na Ética filosófica as categorias de conhecimento moral, de liberdade, de consciência, de bem ou de fim que são transpostos, sem dúvida profundamente inovados, para a Ética teológica — e a ordem da *existência* ou do *exercício* concreto do ato moral e das virtudes onde prevalece a razão *teológica* que leva em conta o necessário auxílio da graça para a efetivação do ato moralmente bom.

O roteiro do tratado das virtudes na IIa. IIae. é traçado no *Prólogo.* Todo o organismo das virtudes repousa sobre sete virtudes principais, as três virtudes *teológicas* (fé, esperança e caridade) e as quatro virtudes *cardeais* (prudência, justiça, fortaleza e temperança). Para Tomás de Aquino, o *exercício* das virtudes, implicando a constância no agir e o progresso no bem, requer, dada a condição humana, juntamente com a atividade do sujeito moral, o auxílio divino que se manifesta pelos *dons* do Espírito Santo correspondentes a cada

89. Observe-se que a questão levantada por Maritain é diferente da posição de alguns teólogos moralistas contemporâneos que rejeitam a Ética filosófica de Tomás de Aquino como incompatível com a moral cristã em razão de seu "fisicismo" e de seu comprometimento com a Ética aristotélica: ver n. 42 deste capítulo. A posição de Maritain foi exposta em *Science et Sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale,* Paris, Labergerie, 1936 (*Oeuvres Complètes,* vol. VI). Uma autorizada exposição do problema é a de M. M. Labourdette, Connaissance pratique et savoir moral, *Revue Thomiste,* 48 (1948): 142-179.

virtude, e com os hábitos virtuosos comunicados (*infusi*) ao sujeito pela graça mesmo para a prática das virtudes *naturais* (Ia. IIae., q. 51 a. 4; q. 63 a. 3). O tópico dos *dons* e das virtudes morais *infundidas* constitui justamente um dos lugares teóricos onde a vertente teológica e a vertente filosófica da Ética tomásica se encontram sem se confundir. Essa síntese de todo o campo da moralidade em torno do tratado das virtudes (IIa. IIae., *Prol.*) representa na verdade, como observa L. Elders[90], uma verdadeira revolução na perspectiva que dominara toda a Ética antiga e segundo a qual todo o dinamismo da *eudaimonia* ou beatitude era orientado para a atividade contemplativa do sábio. Em Tomás de Aquino, o dinamismo da beatitude, que tem sua efetivação concreta na prática das virtudes, é alimentado pela *vida teologal* coroada pelos dons do Espírito Santo. O Aquinatense contempla, pois, voltado na sua direção mais profunda para o fim último *sobrenatural*, todo o longo e trabalhoso caminho para realizar-se moralmente que o ser humano vem percorrendo e que deixa inscrito sobretudo nas vicissitudes e nas múltiplas formas históricas que a noção de *virtude* conhece nas culturas e nas épocas.

Não é o caso de acompanhar aqui, mesmo em suas grandes linhas, a análise completa e minuciosa que Tomás de Aquino leva a cabo na IIa. IIae. das sete virtudes fundamentais e, em particular, das quatro virtudes cardeais que a tradição filosófica estabeleceu desde Platão, bem como de todas as suas ramificações e de suas faces opostas representadas pelos pecados e vícios[91]. Dois tópicos importantes, no entanto, merecem ser ressaltados. O primeiro, igualmente de procedência platônica, diz respeito à correspondência entre os componentes da estrutura subjetiva do agir e as virtudes cardeais que estabelecem as grandes articulações do organismo virtuoso. Assim, à razão prática corresponde a *prudência* (IIa. IIae, q. 47 a. 2), à vontade corresponde a *justiça* (q. 58 a. 4), ao apetite irascível corresponde a *fortaleza* (q. 123, aa. 1-3), ao apetite concupiscível corresponde a *temperança* (q. 141 a. 3). O segundo tópico, situado por sua vez no prolongamento da tradição aristotélica, refere-se à

90. Ver L. Elders, *Autour de Saint Thomas d'Aquin, L'Agir moral*, op. cit., pp. 12--15.

91. Sobre a divisão e ordem do cânon tomásico das virtudes ver E. Schockenhoff, *Bonum Hominis*, op. cit., pp. 267-280.

transposição operada por Tomás de Aquino do conceito de *phronesis*, principal virtude intelectual segundo Aristóteles, ao conceito de *prudentia*, recebido da tradição cristã, no qual a diretriz da razão reta (*orthos logos*) na ordenação ao fim, constitutiva essencial da *phronesis* (*Ét. Nic.*, VI, 13, 1144 b 17-28), é reorientada como *recta ratio* que aconselha, julga e preceitua o agir moral em vista do verdadeiro fim da vida humana (IIa. IIae. q. 47 a. 13; ver aa. 6 e 7), e é coroada com o dom do *conselho* (q. 52 a. 2). A *phronesis* aristotélica, sobrelevada e dilatada ao horizonte universal das coisas humanas às quais se estende a *prudentia* (q. 47 a. 2), passa a ser a norma próxima objetiva do agir moral, exercendo uma função *mediadora* entre a objetividade da *lei* e o ato subjetivo da *decisão*[92].

O organismo das virtudes é, pois, para Tomás de Aquino, a estrutura normal da *existência ética*, que sustenta a perseverança e o crescimento no exercício da *vida ética*. À consideração abstrata das estruturas da vida ética como obra da razão especulativo-prática na Ética ou ciência dos costumes, sucede a reflexão sobre as condições históricas *concretas* nas quais o ser humano *deve* viver segundo as exigências da razão prática. Essa reflexão, retomando a tradição clássica do *De officiis*, inicia-se, segundo ainda um antigo e ilustre *topos*, com o tratado sobre a *vida ativa* e a *vida contemplativa* (IIa. IIae., qq. 179-182) para avaliar então à luz das exigências das normas éticas os estados (*status*) dos indivíduos segundo a estrutura social da época (qq.183-189), com ênfase para o estado religioso socialmente emergente e objeto de intensas discussões na segunda metade do século XIII. Ora, as condições concreta da vida ética não são apenas, para o teólogo Tomás de Aquino, as condições oferecidas pela *natureza* ao indivíduo para a realização do ideal da *vida filosófica* como vida eticamente perfeita segundo o ensinamento da Ética antiga. Elas são radicalmente transformadas pela suprassunção da *natureza* ao plano sobrenatural da *graça*, isto é, à realidade efetiva da vida humana na qual tem lugar o apelo ao indivíduo para acolher o dom de uma nova *vida* que é a sua livre participação no desígnio salvífico de Deus ou na história humana em seu mais profundo e

92. Sobre a virtude da *prudência*, ver Daniel Mark Nelson, *The Priority of Prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for the Modern Ethics*, University Park, University State of Pennsylvania Press, 1992.

definitivo *sentido*. Tal a perspectiva que justifica aos olhos de Tomás de Aquino a necessidade das virtudes naturais infundidas (*infusae*) por Deus[93], e a orientação de toda a vida ética pelo caminho "mais excelente" (1Cor 13,1), o caminho da *caridade* (IIa. IIae. q. 23. aa. 6-8)[94].

A Ética tomásica, como a Ética agostiniana, obedecendo à inspiração mais profunda do *ethos* neotestamentário, é, pois, não obstante sua acentuada feição intelectualista, uma Ética do *amor* na forma mais alta da gratuidade segundo o modelo da *agape* paulina, amor no qual se entrelaçam *inteligência* e *vontade* no ato ético supremo que é a *contemplação* (IIa. IIae., q. 180 a. 1)[95].

93. Sobre as virtudes naturais infundidas ver J. Maritain, *Science et sagesse*, op. cit., pp. 346-362, e E. Schockenhoff, *Bonum Hominis*, op. cit., pp. 286-362.

94. Sobre a orientação fundamental da vida moral e da vida espiritual para a caridade segundo Tomás de Aquino, ver J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, op. cit., pp. 455-494. Ver ainda, do mesmo autor, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, São Paulo, Loyola, 1998.

95. Sobre a concepção do amor em Santo Tomás de Aquino ver L.-B. Geiger, *Le problème de l'amour selon Saint Thomas d'Aquin*, Montréal, Institut d'Études Médiévales (Conférences Albert le Grand), 1952.

CAPÍTULO

4

A ÉTICA NA IDADE MÉDIA TARDIA

A ampla exposição que acabamos de dedicar à Ética de Tomás de Aquino justifica-se aos nossos olhos, nessa história das grandes concepções éticas na tradição ocidental, pelo fato de que ela se nos apresenta historicamente como um vasto estuário para o qual confluem todas as correntes da Ética antiga e da Ética cristão-medieval. Mas a Ética tomásica não é apenas o desaguadouro que recebe essas correntes. É também o lugar teórico em que elas são decantadas e assimiladas em seus elementos reputados de valor permanente, ordenadas, integradas e organicamente articuladas numa síntese de rigor e amplitude como raramente nos oferece toda a história da Ética.

No entanto, a recepção da Ética de Tomás de Aquino não encontrou o consenso que se poderia esperar no agitado mundo teológico dos fins do século XIII. Para isso contribuíram diversos fatores, entre os quais convém lembrar a vigorosa presença da tradição agostiniana representada sobretudo pelos mestres franciscanos e pela maioria dos mestres seculares da Universidade de Paris, entre eles o principal adversário de Tomás, o teólogo Henri de Gand (*Henricus Gandavensis*), bem como a presença ativa dos mestres da Faculdade de Artes, que difundiam uma leitura de Aristóteles inspirada nos comentários de Averróis e, em particular, preconizavam um ideal ético de vida filosófica autônoma com relação aos ensinamentos da Ética cristã[1]. As teses dos "averroístas latinos" foram ob-

1. Ver notas 21 e 70, Cap. 3. A Ética Medieval: Tomás de Áquino.

jeto, como já vimos, de duas condenações do Arcebispo de Paris Etienne Tempier: em 1270, ainda em vida de Tomás de Aquino, e em 1277, em que algumas das proposições condenadas pareciam referir-se diretamente à antropologia e, conseqüentemente, à doutrina ética tomásica. Não obstante o reconhecimento posterior da perfeita ortodoxia das teses do mestre dominicano[2], o clima teológico desfavorável a Tomás de Aquino só se dissipará definitivamente com sua canonização pelo Papa João XXII em 1323.

O destino histórico da grande obra ética de Tomás de Aquino conhecerá vicissitudes diversas no ocaso da Idade Média e nos tempos modernos. Do século XIV ao século XVII florescerá a idade dos *comentadores*, entre os quais ocuparão lugar eminente os mestres da chamada Segunda Escolástica ibérica do século XVI, entre eles os dominicanos Francisco de Vitória e Domingos Bañez e o jesuíta Francisco Suárez que, em meio às polêmicas internas de escolas teológicas, aprofundaram em pontos importantes a doutrina tomásica. Mas será somente no século XX, na seqüência do movimento de renovação da Escolástica e do tomismo iniciado com a Encíclica *Aeterni Patris* (1879) de Leão XIII, que a doutrina moral de Tomás de Aquino conhecerá igualmente um vigoroso reflorescimento, ilustrado por nomes como os de Jacques Maritain, J. de Finance, Joseph Pieper, os mestres dominicanos como Th. Deman, P. Engelhardt, M. M. Labourdette e outros (ver *infra,* VIII cap. 4) e que perdura até nossos dias em ativo diálogo com as correntes mais significativas da Ética contemporânea.

Os séculos XIV e XV, nos quais a historiografia usual situa a chamada "Idade Média tardia", irão assistir, além das profundas mudanças nos campos social e político, caracterizadas pelo fortalecimento e expansão das comunidades urbanas e pelos primeiros ensaios do que será o Estado nacional moderno, a uma nova configuração da fisionomia cultural do Ocidente latino, tendo como traço fundamental o fenômeno histórico que Georges de Lagarde denominou "o nascimento do espírito leigo no declínio da Idade Média"[3]. A cultura intelectual na Idade Média foi hegemonicamente

2. Ver J.-P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin,* op. cit., pp. 436-451.

3. Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen-âge,* vols. I-V, Louvain-Paris, B. Nauwelaerts, 2ª ed., 1956-1963.

uma cultura filosófico-teológica sob a égide da jurisdição eclesiástica. Era inevitável, pois, que nesse estrato superior da cultura se fizessem presentes de maneira profunda as mudanças que anunciavam um novo tempo. O século XIII foi a época das grandes sínteses doutrinais como as de Boaventura e Tomás de Aquino, como também da realização mais bem-sucedida do programa agostiniano-anselmiano da *fides quaerens intellectum*. Foi, em suma, o século do grande "racionalismo" cristão, ou da mais avançada assimilação da razão grega pela teologia cristã, que encontrou seu paradigma maior na obra de Tomás de Aquino. No âmbito da síntese tomásica, constituiu-se, por sua vez, como acabamos de ver, uma Ética cristã rigorosamente sistemática na qual a teoria platônico-aristotélica das virtudes se conjuga organicamente com o ensinamento neotestamentário interpretado pela tradição cristã para permitir a proposição de um discurso racionalmente ordenado da doutrina dos costumes. Os séculos XIV e XV irão assistir a um abalo profundo e conseqüente declínio do modelo medieval de síntese entre razão grega e fé cristã, provocados pela mudança de paradigmas metafísicos, epistemológicos e éticos, e implicando uma mudança na própria concepção da teologia[4]. Um dos sinais incontestáveis dessa nova e problemática situação da teologia tradicional no limiar do século XIV será o florescimento do misticismo dito "especulativo" na Renânia (Mestre Eckart) e do misticismo "afetivo" nos Países Baixos (*devotio moderna*), esse decididamente hostil às especulações teológicas.

Duas grandes figuras anunciam e prolongam o estágio final da cultura filosófico-teológica medieval e lançam sinais inequívocos sobre o que será a nova idade intelectual do Ocidente inaugurada com o advento da filosofia moderna: João Duns Escoto (1266-1308) e Guilherme de Ockham (1290-1349), ambos pertencentes à Ordem dos franciscanos. O primeiro, artífice principal da transição entre a escolástica do século XIII e as novas tendências do século XIV, trilha um caminho que foi denominado *via antiqua* na medida em que, não obstante as novas direções teóricas que começa a per-

4. Ver Paul Vignaux, Aspects du XIVe et du XV^e^ siècles, ap. *La Pensée au Moyen-âge*, Paris, A. Colin, 1948, pp. 176-206; Id., *Nominalisme au XIV^e^ siècle*, Paris-Montréal, Institut d'Études Médiévales, 1948; M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du XI^e^ au XIV^e^ siècles*, op. cit., pp. 331-336.

correr, preserva uma incontestável continuidade com as linhas doutrinais tradicionalmente estabelecidas. O segundo, assinala o momento decisivo da ruptura com os fundamentos das sínteses filosófico-teológicas anteriores, passando a caminhar pela chamada *via nova*, ou seja, pelo caminho do Nominalismo, que irá caracterizar a direção dominante no último período da escolástica medieval. Uma breve referência à doutrina moral desses dois autores poderá dar-nos uma idéia do que será a Ética medieval depois de Tomás de Aquino, nela descobrindo alguns sinais anunciadores da grande transformação cultural dos séculos XV e XVI, da qual nascerá a Ética moderna.

O pensamento de Duns Escoto, tradicionalmente conservado e comentado como fonte inspiradora principal da escola filosófico-teológica franciscana, é alvo atualmente de um renovado interesse tanto da parte dos historiadores do pensamento medieval tardio quanto de algumas correntes filosóficas, que nele descobrem antecipações surpreendentes de problemas especificamente modernos[5]. Esse interesse tem a alimentá-lo a edição crítica das obras autênticas de Duns Escoto que começou a ser publicada em 1950[6]. Já os estudos sobre a filosofia e teologia da última Idade Média identificam no escotismo o momento decisivo de transição para um novo e derradeiro período do pensamento medieval cuja importância se impõe cada vez mais como primeira matriz de vários aspectos do pensamento moderno. Tanto quanto para Tomás de Aquino, Escoto deve ser considerado primeiramente como *teólogo*, e sua filosofia

5. A propósito da atualidade de Duns Escoto ver Christian Goémé (org.), *Scot ou la révolution subtile*, Paris, FAC ed.-France-Culture, 1982; O. Boulnois, *Duns Scot, la rigueur de la charité*, Paris, Cerf, 1997.

6. A edição das obras autênticas de Escoto vem sendo publicada pela *Comissio Scotistica* de Roma, iniciada por C. Balic OFM em 1950: Joannis Duns Scoti, *Opera omnia, I Prologus*, Roma, Editrice Vaticana, 1950; seguiram-se os tomos 1-6; 16, 17, 18. A bibliografia sobre Escoto até 1966 está em W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, II (1973), op. cit., pp. 500-516. Uma obra fundamental sobre a filosofia de Escoto é a de E. Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952. Apresentações sintéticas: P. Vignaux, Duns Scot, ap. *Les Philosophes célèbres* (dir. Maurice Merleau-Ponty), Paris, Mazenod, 1956, pp. 120-123; M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècles*, op. cit., pp. 333-362; Jean Jolivet, Jean Duns Scot et les premiers scotistes, ap. *Histoire de la Philosophie I* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1969, pp. 1474-1485.

cumpre, na estrutura de seu pensamento, a mesma função de instrumento para a inteligência da fé que em Tomás de Aquino e nos mestres do século XIII[7]. O doutor franciscano deve ser considerado, ao mesmo tempo, continuador e inovador da Metafísica medieval. Suas opções metafísicas em campos tão fundamentais como a idéia do *ser*, para a qual propõe uma estrutura conceptual *unívoca*, e o problema da distinção e multiplicidade dos seres, no qual introduz o conceito de uma distinção *formal* segundo a natureza da coisa (*distinctio formalis ex natura rei*), apontam para uma nova direção do pensamento metafísico e regem a lógica de todo o seu sistema[8]. Coerentes, pois, com a nova concepção da Metafísica apresentam-se a teoria escotista do conhecimento na qual desempenham papel essencial justamente a *distinctio formalis*, a teoria do *esse objectivum* como *objectum quod cognoscitur* do ato intelectivo[9], e o conhecimento intuitivo do singular (*notitia intuitiva*) e do seu constitutivo formal (*haecceitas*). À teoria do conhecimento corresponde a teoria da vontade e do ato livre, cuja superioridade sobre a inteligência abre o caminho para o *voluntarismo* tardo-medieval[10].

A curta carreira de Duns Escoto não lhe permitiu formular uma Ética nas proporções amplas com que o fez Tomás de Aquino. O ensinamento ético escotista prolonga, por um lado, as éticas da

7. Sobre Escoto e a filosofia, ver a conclusão de E. Gilson, *Jean Duns Scot: introduction à ses positions fondamentales*, op. cit., pp. 625-669.

8. A posição de Escoto na história da Metafísica de Tomás de Aquino a F. Suárez é estudada por J.- F. Courtine, *Suárez et le système de la Métaphysique*, Paris, PUF, 1990, pp. 137-154. Por sua vez, a metafísica de Escoto é exposta amplamente por E. Gilson, *Jean Duns Scot: introduction à ses positions fondamentales*, op. cit., pp. 11-115; a propósito ver P. Vignaux, Sur l'histoire de la philosophie au XIV[e] siècle, ap. *De Saint Anselme à Luther*, Paris, Vrin, 1976, pp. 193-206.

9. Uma magistral reconstituição da teoria do conhecimento na linha que vai de Roger Bacon a Escoto e Ockham é devida a Katherine Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden, E. J. Brill, 1988, pp. 3-81. Sobre a *distinctio formalis* e a teoria do *esse objectivum* ver A. de Muralt, *L'Enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden, E. J. Brill, 1991, pp. 64-69; 90-126. Uma suma das teses escotistas é proposta no *Alphabetum Scoti*, ap. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, op. cit., pp. 676-680.

10. Sobre a relação da inteligência e da vontade em Escoto ver M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du XI[e] au XIV[e] siècles*, op. cit., pp. 343-344, que atenua sensivelmente a primazia escotista da vontade.

razão reta[11] e, por outro, sua concepção da inter-relação entre inteligência e vontade na estrutura do ato moral, conquanto preservando a função diretiva da razão, acentua a primazia da vontade, de sorte a fazer de todo ato moral ou um ato que procede somente e intrinsecamente da vontade (*actus elicitus*) ou é por ela comandado (*actus imperatus*). Fica assim desfeita a sinergia entre razão e vontade que tornava possível, segundo Tomás de Aquino, a estrutura dialética do ato livre e do ato moral. No entanto, é preciso reconhecer que a intenção profunda que conduzia a reflexão moral de Escoto situava-se em continuidade com a grande tradição cristã e com sua versão agostiniana. O momento escotista na história da Ética medieval não é o momento da ruptura, mas sim do termo e talvez da exaustão das tentativas de integração dos princípios e categorias da ética aristotélica na tradição cristã, que se sucederam desde os fins do século XII, quando a obra ética de Aristóteles começou a ser conhecida até os começos do século XIV.

A linha de ruptura, que assinala o início da última fase da ética medieval, foi traçada por Guilherme de Ockham. A vida agitada do célebre franciscano influiu decisivamente na evolução de seu pensamento e na redação de sua obra. Bacharel e mestre em Oxford por volta de 1315, mas não ainda *Doctor* e sim *Inceptor*[12], aquele que será denominado pelos discípulos *Venerabilis Inceptor* como iniciador de uma nova filosofia e de uma nova teologia, é convocado, em razão de acusações contra sua doutrina, a justificar-se perante os juízes eclesiásticos em Avignon, onde então residia o papa João XXII.

---

11. Ver Vernon J. Bourke, *Histoire de la Morale*, op. cit., pp. 146-147, e o texto de Escoto (*Ordinatio*, I, dist. 17, par. 1, q. 1-2) sobre a razão reta aí citado. A estrutura da vontade e do ato livre em Escoto é exposta magistralmente por E. Gilson, *Jean Duns Scot: introduction à ses positions fondamentales*, op. cit., pp. 574-602; sobre o ato moral, ibid., pp. 603-624. Se, na estrutura do ato livre, a vontade reivindica a causalidade total do ato, no *ato moral* a razão, como *razão reta*, exerce necessariamente uma causalidade formal. Ver também J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Duns Scot*, op. cit., pp. 235-309.

12. O termo *inceptor* (ver M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal*...op. cit., p. 418 n. 1) designava em Oxford o bacharel que já podia ensinar mas ainda não obtivera o título e as prerrogativas de *doctor*. Sobre a personalidade e a obra de Ockham ver L. Baudry, *Guillaume de Ockham: sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques I*, Paris, Vrin, 1948; e, sobretudo, M. M. Adams, *William Ockham*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 2 vols., 1987.

Ockham foge de Avignon em 1327 e refugia-se na corte do rei Luís da Baviera em Munique. Conduz então uma luta implacável contra o Papado e em defesa das prerrogativas reais, vindo a falecer em 1348, aparentemente reconciliado com a Igreja. A obra de Ockham reflete os dois estágios de sua vida intelectual: professor e polemista. Do primeiro estágio datam os escritos filosófico-teológicos[13], do segundo os escritos políticos. Não obstante a importância desses últimos escritos para a formação do chamado "espirito leigo"[14], que virá a constituir o substrato histórico-cultural da Ética moderna, aqui vamos nos limitar a uma breve exposição das concepções filosófico-teológicas de Ockham e da doutrina ética que delas decorre, pois é nesta que se encontra a matriz teórica do que será a Ética tardo-medieval.

Embora considerando Duns Escoto, então já reconhecido como principal teólogo da escola franciscana, ao mesmo tempo guia e alvo de muitas de suas críticas, Ockham avança muito além do terreno tradicional, no qual ainda permanece o pensamento de Escoto. Aparentemente o *inceptor* oxfordiano se desinteressou da Metafísica por considerar esse saber tradicional incompatível com

---

13. As obras da primeira fase da atividade de Ockham como professor de Teologia foram publicadas pelo Franciscan Institute de New York, sob o título *Opera Philosophica et Theologica,* 17 vols., 1967-1988; a primeira parte da Lógica (texto latino, introdução, tradução e notas) foi publicada por Joel Biard, G. d'Ockham, *Somme de Logique, Ière p.,* Trans-Europe Repress, 1993. Em W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* op. cit., II, pp. 556-567 encontra-se uma ampla bibliografia sobre Ockham até 1966. Entre as obras recentes mais importantes enumeram-se Ph. Boehmer, *Collected articles on Ockham,* New York-Louvain, Franciscan Institute Publications: Philosophy Series, 1958; Teodoro de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofia del lenguaje,* Madrid, Gredos, 1969; C. Tachau, *Vision and Certitude in the age of Ockham,* op. cit.; P. Alféri, *Guillaume de Ockham: le Singulier,* Paris, éd. de Minuit, 1989; C. Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses: la sémantique de G. de Occam et le nominalisme d'aujourd'hui,* Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1991; C. Michon, *Nominalisme: la théorie de la signification d'Occam,* Paris, Vrin, 1994. Excelentes apresentações sintéticas por P. Vignaux, Occam, *Les Philosophes célèbres,* op. cit. pp. 124-127; Jean Jolivet, *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), op. cit., pp. 1493-1507.

14. G. de Lagarde dedica a Ockham os dois últimos volumes da nova edição de sua obra *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen-âge:* vol. IV, *Guillaume de Ockham, la defense de l'Empire* (1962); vol. V, *Critique des structures ecclésiales,* (1963).

os princípios de sua Lógica e de sua Epistemologia[15]. Nesse sentido, seu pensamento aparece surpreendentemente próximo dos pós-metafísicos atuais, e exerce sobre eles uma atração inegável. No entanto, de maneira bem mais intransigente do que Escoto, o mestre de Oxford assumiu sua profissão de *teólogo*, e foi seguindo a lógica dessa opção que empreendeu uma crítica radical e sistemática de toda a subestrutura *filosófica* que até Escoto sustentava as grandes sínteses da teologia medieval, mas que, segundo ele, deteriorava o rigor e a pureza da reflexão teológica. Ockham, como foi observado[16], levou às últimas conseqüências o antiaristotelismo da condenação de 1277. Nesse sentido, não deixa de constituir um certo paradoxo o fato de que Ockham, para levar adiante seu intento de purificar a teologia de todo resquício filosófico, sobretudo de procedência aristotélica, acabou por propor um novo paradigma filosófico segundo o qual será traçada uma das linhas mestras do pensamento tardo-medieval e do pensamento moderno: o paradigma *nominalista*[17]. Não se deve, pois, perder de vista que os fundamentos do nominalismo ockhamiano são de natureza teológica. Podendo embora ser considerado herdeiro do nominalismo da primeira Idade Média, sobretudo de Abelardo, conquanto não se possa provar uma influência direta do filósofo do século XII sobre Ockham, o nominalismo ockhamiano apresenta caraterísticas tão originais que com razão foi considerado o

---

15. Sobre Ockham e a metafísica ver P. Alféri, *Guillaume de Ockham: le singulier,* op. cit., pp. 454-462. Por outro lado, A. de Muralt intitula o capítulo que trata da teoria das Idéias em Ockham La métaphysique ockhamienne des Idées, ap. *L'Enjeu de la philosophie médiévale,* op. cit., pp. 168-259.

16. A designação de *Venerabilis inceptor* dada à Ockham refere-se sobretudo à sua reconhecida paternidade da corrente nominalista que dominou a Escolástica nos fins da Idade Média.

17. Sobre o *nominalismo* do ponto de vista histórico e sua influência na teologia medieval tardia ver Paul Vignaux, Nominalisme, *Dictionnaire de Théologie Catholique,* XI, 1 (1931), col. 717-784; Id., Nominalisme, *Catholicisme: hier, aujourd'hui. demain,* 42 (1982), 1355-1359; Theo Kobusch, Nominalismus, *Theologische Realenzyklopädie,* XXIV (1994), pp. 589-604 (biblio. atualizada). Do ponto de vista filosófico ver H. J. Schneider, Nominalismus, *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* 6 (1984), col. 874-888; C. Panaccio, La question du nominalisme, *Encyclopédie Philosophique Universelle,* I, *L'Univers philosophique,* Paris, PUF, 1989, 566-573; C. Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses: la sémantique de G. de Occam et le nominalisme d'aujourd'hui,* op. cit.

iniciador da *via moderna* e a teologia e ética medievais podem ser divididas em antes e depois de Guilherme de Ockham.

Como foi observado por diversos historiadores, o ponto de partida de Ockham, estritamente teológico, é encontrado no primeiro artigo do *Credo*: "Creio em Deus Pai *onipotente, Criador...*". Da onipotência divina, conhecida pela Revelação e proclamada pela fé, decorrem as proposições fundamentais da visão ockhamista do mundo e sua rejeição de toda filosofia anterior. Com efeito, o desenvolvimento do pensamento de Ockham é regido, com lógica rigorosa, por uma certeza e um princípio: a certeza, garantida pela Revelação, da *onipotência* do Deus Criador, e o princípio de *não-contradição*, único limite à onipotência divina. Da certeza inicial e de seu teor absoluto (primazia da *potentia Dei absoluta*)[18] segue-se, dentro do espaço lógico traçado pelo princípio de não-contradição, a negação de algumas das teses fundamentais do *corpus* doutrinal filosófico-teológico comum a todas as grandes correntes do pensamento medieval anterior como a teologia do Verbo e a teoria das Idéias em Deus, fundamento, através do exemplarismo, da teologia da criação; conseqüentemente é rejeitada a teoria da participação dos seres criados a seu exemplar eterno no Verbo ou nas idéias em Deus, pois apenas na livre onipotência divina encontram as coisas o fundamento de seu existir. A abolição do exemplarismo, pedra fundamental do platonismo agostiniano medieval, integrada por Tomás de Aquino a seu edifício agostiniano-aristotélico, obriga Ockham a repropor em termos radicalmente novos a teoria do conhecimento e a ontologia. Será justamente nesses dois campos que o pensamento ockhamiano propriamente filosófico irá definir-se em sua originalidade e inaugurar a grande vertente *nominalista* da filosofia ocidental. Na verdade, das disciplinas filosóficas clássicas Ockham conservará integralmente apenas a Lógica, à qual atribuirá uma importância extrema. Com efeito, no universo ockhamiano, subsistem apenas duas ordens de seres: os *indivíduos singulares* e os *signos* lógico-gramaticais que os exprimem na linguagem. Ontologia e semiologia divi-

18. A doutrina ockhamiana da onipotência divina e suas conseqüências metafísicas são expostas no *Prólogo* do *Comentário das Sentenças* (q. 1, a. 1), traduzido e comentado por A. de Muralt, *L'Enjeu de la philosophie médiévale*, op. cit., pp. 353-404.

dem o campo do saber fundamental segundo Ockham[19]. Ora, não participando os singulares de uma *natureza* comum (cujo fundamento nas Idéias divinas fora abolido), expressa gnosiologicamente por um conceito *universal,* eles são designados, na medida em que formam comunidades de seres semelhantes, apenas por uma unidade *serial,* da qual cada membro é um termo discreto absolutamente único e enunciado por um *nome* próprio que é tão-somente seu signo lógico e não pode ser sujeito da predicação de uma *essência comum.* A supressão de todas as mediações conceptuais entre o singular e o nome que o designa permite a aplicação, aos fundamentos do saber, do princípio metodológico que Ockham partilha com outros seus contemporâneos de tendência nominalista, mas que, pelo rigor com que o aplica, passou a ser conhecido como "navalha de Ockham": *pluralitas non est ponenda sine necessitate eam ponendi.* Todo o laborioso edifício das distinções reais, formais ou de razão, estrutura fundamental da teologia e filosofia medievais, é assim abandonado como completamente inútil. Posto pela livre e imperscrutável iniciativa da onipotência divina, o universo ockhamiano é habitado apenas pelos indivíduos singulares cuja identidade é garantida tão-somente pela impossibilidade de ser e não-ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ou seja, pela inviolabilidade do princípio de não-contradição ao qual se submete a própria onipotência divina.

Tendo sido obrigado pela primazia absoluta do *singular* a negar toda a realidade à *relação,* mesmo à relação de semelhança entre os singulares da mesma *série,* Ockham vê-se diante da tarefa difícil de explicar a comunidade humana, as instituições e o agir *moral* dos seres humanos. As premissas filosófico-teológicas do *nominalismo* e da *potentia Dei absoluta* levam o *Venerabilis Inceptor* a formular um voluntarismo radical na explicação seja da natureza do ato moral seja do seu fundamento ou da sua fonte, que é a onipotência divina. Como em Escoto, o ato moral é atribuído unicamente à vontade, mas de sorte que nenhuma necessidade que proceda do *objeto,* nem mesmo a necessidade da tendência ao fim último ou ao Bem supremo, se imponha à vontade. As chamadas inclinações *naturais* derivam unicamente da vontade, e se a vontade tende sempre a de-

19. Ver as páginas introdutórias de P. Alféri, *G. de Ockham: le singulier,* op. cit., pp. 15-28.

terminados bens, a razão dessa tendência "natural" não deve ser buscada na bondade intrínseca do objeto, mas na onipotência divina que assim dispôs no estado presente da criação (*pro statu isto*), e poderia ter disposto o contrário, o que levou Ockham à afirmação, escandalosa para os contemporâneos, da possibilidade, *ex suppositione*, de um estado da criação em que "roubo, adultério ou ódio" seriam atos meritórios[20]. É verdade que, para Ockham, vontade e razão não se distinguem e não são especificadas por atos e objetos distintos como ensinava a psicologia aristotélico-medieval anterior. Eis por que a ética ockhamiana pode conservar a norma da "reta razão" ou do *dictamen rectae rationis* como necessários à realização do ato virtuoso[21], mas esses conceitos recebem em Ockham uma acepção totalmente diferente da acepção clássica, uma vez que não pressupõem um universo de *essências* tendo como fundamento as Idéias em Deus e a *lex aeterna* da tradição agostiniana, e sim a livre disposição da onipotência divina de cujos decretos fica pendente a ordem moral. De acordo com essa concepção da moralidade das ações humanas, perdem igualmente qualquer significação as idéias de atos ou objetos intrinsecamente bons ou maus, o que significa a pura e simples supressão do problema da *intenção* e da *bondade* e *malícia intrínsecas* dos atos que, de Abelardo a Escoto, constituíra um dos tópicos mais discutidos da ética medieval. Os mesmos pressupostos estarão presentes na doutrina sociopolítica de Ockham, desenvolvida sobretudo no clima de sua crítica às teses que legitimam o poder pontifício, e particularmente em sua concepção do *corpo social*, eclesiástico e civil, no qual se afirma uma primazia absoluta do indivíduo singular, bem como na sua versão dos conceitos tradicionais de direito natural e direito positivo.

A ética ockhamista representa, como acabamos de ver, uma inovação radical na tradição do pensamento ético clássico e cristão e uma inflexão da linha de evolução da Ética medieval em direção oposta àquela que vinha até então orientando essa evolução. A dire-

---

20. *In II^m^ Sententiarum*, 19, O, citado por M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal...*, op. cit., p. 433, n. 9. Uma síntese da moral e política ockhamianas, ibid., pp. 432-438.

21. *In III^m^ Sententiarum*, 12 C, 13 E, citados por Gandillac, *Le mouvement doctrinal...*op. cit., p. 434 n. 5.

ção ockhamiana aponta inequivocamente para um outro universo ético que será o universo ético da modernidade. Bastará substituir a *onipotência divina* e seus decretos pelo *pacto social e político* ou por uma *convenção* fundadora expressa, segundo Hobbes, no *pacto de submissão*, e estaremos em pleno clima da Ética moderna, como adiante se verá.

O século XV é considerado o século de transição, no qual o mundo medieval latino como forma histórica de uma civilização cristã chega ao seu termo, e o mundo moderno começa a desenhar os seus contornos. Essa convivência e mesmo simbiose de *fim* e de novo *começo* torna extremamente complexa a fisionomia desse século, seja do ponto de vista social e político seja do ponto de vista intelectual, sem falar das transformações da vida econômica que se anunciam com os primeiros ensaios do capitalismo financeiro e mercantil. É o século que assiste de um lado ao nascimento do *humanismo* e, de outro, ao extraordinário desenvolvimento da *lógica* nas Faculdades de Teologia e de Artes bem como, no clima do *nominalismo* dominante, aos primeiros passos que conduzirão à ciência físico-matemática moderna. Talvez o traço dominante que caracterizará a fisionomia intelectual do século XV, já de alguma maneira antecipado pela teoria ockhamiana da *onipotência* divina, será a substituição, como instrumento privilegiado para explicação do mundo, da sociedade e da história, da matriz da *razão clássica*, platônico-aristotélica que assegurava o pressuposto de uma racionalidade filosófica *sui juris* ao programa da *fides quaerens intellectum*, por uma matriz estritamente teológica, organizada em torno do conceito central de *revelação*[22]. Com efeito, todas as grandes correntes bem como as grandes querelas do século XV, entre elas a querela em

---

22. Uma reconstituição aclamada como magistral da filosofia européia no século XIV foi levada a cabo pelo eminente medievista polonês Stefan Swiezawski, em sua monumental *História da filosofia européia no século XV* em 8 vols. (em polonês). Uma síntese dessa obra foi redigida em francês por M. Prokopowics, *Histoire de la philosophie européenne au XV*[e] *siècle*, Paris, Beauchesne, 1990, com ampla bibliografia. Swiezawski parte da evocação das três grandes tradições que confluem no pensamento medieval: a clássica, a árabe-judaica e a cristã, para tratar em seguida do conceito de Revelação como chave hermenêutica para a compreensão da vida intelectual no século XV e, finalmente, da crise da Metafísica nesse novo clima intelectual.

torno do *nominalismo*[23], situam-se em terreno teológico, não obstante o instrumental filosófico, sobretudo lógico, de que fazem uso. O século XV oferece, desta sorte, o campo mais apto para a comprovação da tese de que a razão moderna pode ser dita com maior verossimilhança histórica filha da teologia tardo-medieval do que da razão clássica.

Nesse clima de transição, a última fase da Ética medieval não apresenta nenhuma iniciativa teórica original, e pode ser caracterizada como ética das *escolas*, entendendo-se por esse termo as três grandes correntes que passarão a dominar o ensinamento nas Universidades: a escola tomista, a escola escotista e a escola nominalista, para as quais a Universidade de Paris acabará por instituir três cátedras distintas em Filosofia e Teologia, providência didática seguida por outras Universidades. A ética das *escolas* será fundamentalmente uma ética de *comentadores,* cujo interesse histórico diz respeito sobretudo às origens da *teologia moral,* um ramo da teologia que começava então a se constituir como disciplina autônoma.

Um novo ciclo da Ética começava a desenhar-se, cuja inspiração mais poderosa, porém, situava-se além das fronteiras do espaço universitário. É o terreno da nascente cultura humanista que alimentará o nascimento e o crescimento de novos ideais éticos. Mas convém igualmente não esquecer que também essa cultura e esses ideais se formarão inicialmente em torno de uma matriz teológica[24].

---

23. A querela sobre o nominalismo intensificou-se com o decreto do rei Luís XI (1473) proibindo o ensino na Universidade dos "novos doutores", à frente dos quais era enumerado Ockham, o que provocou uma viva reação por parte dos mestres da Universidade de Paris.

24. Para E. Gilson, as raízes primeiras do humanismo se encontram na chamada renascença do século XII. Werner Jaeger estudou também sob esse ângulo o pensamento de Tomás de Aquino (*Humanisme et Théologie*, tr. fr., Paris, Cerf, 1956) e Paul Vignaux o pensamento de Duns Escoto (Humanisme et Théologie chez Duns Scot, ap. *De saint Anselme à Luther*, op. cit., pp. 175-191). Sobre humanismo e teologia no século XV ver S. Swiezawski-M. Prokopovicz, *Histoire de la philosophie au XV*e *siècle*, op. cit. II p., caps. 3-5 (pp. 120-179); ver ainda R. W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe, I, Foundations*, Oxford, Blackwell, 1997.

IV

ÉTICA MODERNA

CAPÍTULO 1

A TRANSIÇÃO RENASCENTISTA

A história da Ética moderna compreende o período que vai dos fins do século XV até fins do século XVIII. Já o período que abrange os séculos XIX e XX é designado, por razões historiográficas, como pertencendo à Ética contemporânea. Entre os dois, como marco divisório e, ao mesmo tempo, como ponte de ligação situa-se a tentativa kantiana de instauração de uma Ética da razão pura *prática*, termo da evolução anterior e início de um novo ciclo na história da Ética ocidental. Podemos, pois, caracterizar a Ética antes de Kant como *pré-kantiana* não apenas na óbvia significação cronológica, mas também do ponto de vista de uma historiografia filosófica das concepções éticas modernas que trilham, obedecendo a uma dialética interna ao seu suceder-se no tempo do conceito, um caminho que irá conduzir à Razão prática kantiana. De resto, na própria evolução do pensamento moral de Kant, a passagem de uma ética racionalista a uma ética crítica reproduz, de alguma maneira, os momentos dessa dialética. A exposição que faremos dos momentos inaugurais (Descartes e Hobbes) da Ética moderna e a evocação do seu caminho antes de Kant pode ser considerada, desta sorte, como uma introdução histórico-dialética à Ética de Kant.

As origens da Ética moderna apresentam caraterísticas bem diferentes daquelas que reconhecemos nas origens da Ética cristão-medieval que a precedeu. Nesse primeiro caso tratava-se da transcrição conceptual de uma rica tradição ética, a tradição vétero e neotestamentária, nos modelos teóricos de doutrinas éticas já ple-

namente constituídas no seio da Ética antiga, e que se mostravam compatíveis com o *ethos* cristão. Já a Ética moderna deve as suas origens a uma ampla e profunda mudança das estruturas e condições históricas e dos universos simbólicos da civilização ocidental, mudanças cujo desenrolar trouxe consigo o declínio e o fim da Ética cristão-medieval como *forma* de um ciclo civilizatório que chegava ao seu termo.

A chamada Renascença, época de transição entre a Idade Média e os tempos modernos, situa-se cronologicamente, por uma convenção historiográfica universalmente adotada, nos séculos XV e XVI. O século XV assistiu ao nascimento e à plena floração da brilhante renascença italiana. Já nos fins desse século e durante o século XVI esse grande movimento, expressão de novas idéias, nova sensibilidade e novos ideais humanos, ganhou o norte da Europa, sobretudo a França, a Inglaterra, os Países Baixos e a Renânia, levando por novos caminhos a cultura ocidental como um todo.

Um paradigma historiográfico, vulgarizado no século XIX por grandes historiadores como Jules Michelet e Jacob Buckhardt e por pensadores como F. Nietzsche, tentou apresentar a cultura da Renascença como uma ruptura intencional e radical com a cultura cristã medieval e como manifestação do projeto histórico de instauração de um novo tipo de humanidade, inspirado nos modelos da antigüidade greco-romana. Segundo essa interpretação, a Renascença seria a tentativa de retomar os valores e ideais da civilização antiga, após o obscuro parêntese cristão-medieval. Os progressos da investigação histórica acabaram por mostrar a fragilidade e mesmo o extraordinário simplismo dessa chave de leitura de um fenômeno de mudança cultural tão complexo quanto o foi a Renascença dos séculos XV e XVI[1]. As tendências da hermenêutica histórica orientam-se hoje numa direção que se pode considerar em certa medida oposta à

1. Uma ampla bibliografia por temas sobre a Renascença encontra-se em W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, III (1977), pp. 47-71; Jean Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance* (Les grandes Civilisations), Paris, Fayard, 1967 (biblio.). Sobre a filosofia na Renascença ver M. de Gandillac, La philosophie de la "Renaissance", ap. *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), II, 1973, pp. 1-356 (biblio. 349-356); Ch. B. Schmitt — Q. Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, 1988 (biblio. 805-930).

daquela imagem do homem renascentista que se tornara quase paradigmática[2]. Com efeito, a leitura mais cuidadosa das fontes e sua interpretação mais atenta aos condicionamentos históricos, culturais e conjunturais da gestação de uma nova visão do mundo e das expressões filosóficas e literárias que lhe correspondem, levaram a uma ênfase maior sobre a continuidade que se torna visível entre a cultura medieval e a cultura renascentista, na medida em que algumas das idéias mestras e dos paradigmas teóricos que irão definir a identidade histórico-cultural da Renascença começam a se constituir a partir do século XII. Tal acontece com a idéia do *humanismo*[3] e o seu ideal da *humanitas*, com a ascensão do *homo politicus* ao primeiro plano da cena histórica, com o paradigma teórico de uma exploração experimental da natureza nos meios nominalistas de Oxford e Paris, que preparará o advento da ciência moderna. A inegável genialidade inovadora dos homens da Renascença trabalha, pois, primariamente, o solo de uma longa tradição cultural no qual vivem e do qual se alimentam, que é a tradição cultural *cristã*. Não por acaso os grandes fundadores da cultura cristã ocidental como os Padres da Igreja Agostinho, Ambrósio e Jerônimo figurarão entre os autores mais lidos pelos humanistas e serão beneficiados na Renascença com suas primeiras edições críticas. É mesmo possível interpretar a Renascença, numa das suas tendências fundamentais encarnada, por exemplo, no humanismo erasmiano, como uma tentativa de retomar em novos tempos e novas condições, o projeto de harmonização entre Antigüidade clássica e Cristianismo que caracterizou a primeira cultura cristã.

No entanto, se a continuidade entre Idade Média e Renascença se estabelece sobre o mesmo solo de cultura cristã, e se algumas das idéias diretrizes da Renascença começam a formar-se em plena Idade Média, é necessário levar em conta, por outro lado, a profunda *descontinuidade* que se acentua cada vez mais entre dois mundos de cultura que irão significar épocas sucessivas e bem distintas na seriação cronológica da cultura ocidental. O próprio termo *humanismo*

2. Ver a bibliografia citada por Totok, op. cit., III, pp. 55-56.
3. Ver bibliografia sobre o Humanismo em W. Totok, pp. 34-47.

renascentista[4], não obstante encontrarem-se sobretudo no século XII algumas das raízes do ideal de formação humana por ele designado, enfeixa, na sua riqueza semântica, todos os novos traços, em termos de idéias, de sensibilidade, de expressão literária, de ideais pedagógicos, de concepções éticas e políticas, que compõem a imagem do universo renascentista. Aqui nos interessa em primeiro lugar, no campo das novas idéias, o capítulo da *filosofia*, pois é aí que se encontra a expressão intelectual de uma *Ética* renascentista como pródromo anunciador da Ética moderna, e que pode ser justamente denominada Ética humanista[5].

A Renascença foi uma época de vida filosófica intensa, estimulada pela chegada ao Ocidente, ao longo do século XV, por intermédio dos eruditos bizantinos, de novos textos dos grandes autores da filosofia grega antiga, permitindo a edição crítica, nessa primeira fase de difusão do escrito impresso, das suas presumidas *Obras completas* ou *Opera quae extant.* Assim é que o *corpus* platônico e o *corpus* aristotélico receberam suas primeiras edições impressas. Os Diálogos platônicos foram objeto da clássica tradução em latim de Marsílio Ficino (1484), e o célebre impressor Aldo Manuzio, de Veneza, publicou, de 1495 a 1498, a primeira edição grega das obras de Aristóteles e em 1513 a primeira edição grega das obras de Platão, editada por Marco Masuro e base da *editio princeps* de Henri Estienne (Henricus Stephanus) em 1578.

A civilização da Renascença foi a primeira civilização do impresso, o que proporcionou a um número muito maior de leitores o acesso a fontes bibliográficas incomparavelmente mais ricas dos que as oferecidas ao leitor medieval[6]. A cultura filosófica na Renascença

---

4. A significação e o espírito do *humanismo* são excelentemente descritos por Paul Kristeller no capítulo Humanism, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, op. cit., pp. 113-137.

5. Sobre a Ética na Renascença ver a bibliografia em W. Totok, op. cit., III, p. 63; V. J. Bourke, *Histoire de la Morale*, op. cit., pp. 157-184; Jill Kraye, Moral Philosophy, ap. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, op. cit., pp. 303-386; Agnes Heller, *L'Uomo del Rinascimento* (tr. it.), Florença, La Nuova Italia, 1977, pp. 213-552; Alain Pons, Renaissance, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie morale*, op. cit., pp. 1296-1302; A. Poppi, *L'Etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele*, Nápoles, Città del Sole, 1998.

6. Sobre as condições do trabalho intelectual na Renascença (manuscritos, impressos, edições, censuras...) ver John F. d'Amico — Paul F. Grundler, *The Cambridge*

apresenta duas faces bem distintas: a primeira prolonga, de alguma maneira, a tradição filosófica medieval, colocando-se sob a égide dos grandes fundadores das escolas da filosofia antiga, Platão e o platonismo, Aristóteles e o aristotelismo e, em medida bem menor, Epicuro e o epicurismo e os mestres do estoicismo greco-romano; a segunda, que pode ser propriamente considerada a filosofia do Humanismo, inova profundamente o conceito clássico-medieval de filosofia, integrando no currículo dos *studia humanitatis* uma nova idéia e uma nova prática da filosofia[7].

A tradição platônica e a aristotélica permanecem vivas e vigorosas por toda a Renascença, a primeira sobretudo nas universidades do norte da Itália e, em primeiro lugar, em Pádua, onde o aristotelismo herda, de alguma maneira, o espírito das Faculdades de Artes da Idade Média, com a reivindicação da plena autonomia da Filosofia, que é proclamada aristotélica por definição (Pietro Pomponazzi, Agostino Nifo e outros); a segunda, notadamente em Florença, onde o platonismo, interpretado à luz de Plotino, é cultivado com excepcional brilho por pensadores como Marsilio Ficino e o genial Pico della Mirandola. Platão e Aristóteles ocupam, assim, uma parte substancial da erudição filosófica renascentista e constituem as fontes principais do ensino e da prática da Filosofia nas universidades, não somente na Itália mas em toda a Europa da Renascença[8]. Seria, no entanto, inexato opor Platão e Aristóteles, segundo o lugar-comum vulgarizado pela historiografia escolar, no espírito dos eruditos e filósofos renascentistas. A conciliação entre os dois grandes luminares da filosofia antiga permaneceu como tema constante durante toda a Renascença[9].

A outra vertente da filosofia tem sua origem numa tradição diferente, a tradição do humanismo literário, cujo mestre incon-

---

History of Renaissance Philosophy, op. cit., pp. 11-54; e sobre as condições do trabalho filosófico, Brian J. Copenhaver, ibid. pp. 77-110.

7. Sobre o conceito renascentista de *filosofia* ver Cesare Vasoli, The Renaissance Concept of Philosophy, ap. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, op. cit., pp. 57-74.

8. Ver *Platon et Aristote à la Renaissance* (Colloque International de Tours), Paris, Vrin, 1976.

9. Ver Joseph Moreau, De la concordance d'Aristote avec Platon, ap. *Platon et Aristote à la Renaissance*, op. cit. pp. 45-58.

testado era o latino Marco Túlio Cícero, o modelo mais alto e mais imitado da prosa renascentista e o mentor indiscutido dos *studia humanitatis*. A filosofia aqui integra-se num novo corpo de saberes diferente do corpo medieval e dos tradicionais *trivium* e *quadrivium*. Essa nova estrutura da formação intelectual constituirá a base da pedagogia renascentista e prolongará sua influência na Europa clássica através sobretudo da célebre *Ratio Studiorum* (1599) da Companhia de Jesus[10]. A lógica é relegada a um lugar inferior, cedendo lugar à gramática, à filologia e, sobretudo, à *eloquentia*. A filosofia é entendida na sua significação *prática*, ou seja, de reflexão moral e ensinamento para a vida, perdendo o seu interesse, nessa perspectiva, as especulações física e metafísica da tradição platônico-aristotélica. Vale dizer que a nova idéia da filosofia, organizada em torno do conceito de *sapientia*, de procedência ciceroniana[11], tem seu fulcro na nova concepção do homem que se forma ao longo dos tempos renascentistas, já anunciada por Francesco Petrarca[12] e pelos humanistas italianos do século XIV, mas cuja imagem definitiva se define a partir do século XV. Em torno de dois traços principais se organiza essa imagem: o tema da *dignidade* do homem, amplamente discutido no século XV, e o tema do *homo universalis*, ou seja, a consciência da universalidade e igualdade da natureza humana, para além das fronteiras religiosas, culturais, políticas e geográficas que encerravam o homem medieval[13].

A Ética renascentista se desenvolve seguindo o paradigma dessas duas concepções da filosofia[14]. Dentro da concepção tradicional

10. Ver Paul Kristeller, Humanism, cap. cit., ap. *The Cambridge History...*, op. cit., pp. 113-114.

11. Sobre o conceito de *sapientia* na filosofia dos humanistas ver C. Vasoli, cap. cit., *The Cambridge History*, op. cit., pp. 60-62; sobre a Ética e a cultura humanista ver A. Pons, Renaissance, ap. *Dictionnaire d' Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 1288-1302.

12. Sobre Petrarca e o homem renascentista ver M. de Gandillac, *Génèses de la Modernité*, Paris, Cerf, 1992, pp. 404-433.

13. A concepção do homem na Renascença é exposta brevemente em H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I* (4ª ed.), op. cit. pp. 77-81; ver a bibliografia aí citada.

14. Uma visão compreensiva das correntes da Ética renascentista encontra-se em Jill Kraye, Moral Philosophy, ap. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, op. cit., pp. 303-386. Muito instrutivo o documentado estudo de Antonino Poppi,

cultivam-se os dois modelos clássicos, a ética *platônica* e a ética *aristotélica,* essa enriquecida com a tradição medieval, seja a procedente de Tomás de Aquino, seja a que prolonga a leitura averroísta de Aristóteles[15]. A ética aristotélico-tomista conhecerá de resto, como já assinalamos no capítulo anterior, um brilhante desenvolvimento na chamada Segunda Escolástica ibérica do século XVI, inspirando o que foi justamente denominado "humanismo ibérico"[16]. Já a ética correspondente à filosofia do humanismo italiano e norte-europeu assume a forma de uma reflexão moral como parte essencial da *sapientia.* Pela sua própria natureza e pelo espírito que a animava, essa forma de pensamento ético não procurou exprimir-se na forma de sistemas ou a produzir grandes sínteses comparáveis com as dos mestres medievais do século XIII. Trata-se de uma ética *gnômica,* ou seja, feita de sentenças inspiradas na sabedoria antiga, e *preceptiva,* com finalidades eminentemente práticas. Tal é a *philosophia moralis* de cunho tipicamente renascentista, que preparou o caminho para a grande transformação racionalista do *ethos* ocidental que terá lugar no século XVII.

Nas origens dos novos ideais éticos da Renascença convém situar a obra de Nicolau de Cusa (1401-1468) que opera uma transição entre a herança clássica, sobretudo neoplatônica, e algumas das tendências que se manifestavam no seio do incipiente humanismo.

Il problema della filosofia morale nella scuola padovana del Rinascimento: platonismo e aristotelismo nella definizione del metodo dell'Etica, ap. *Platon et Aristote à la Renaissance,* op. cit., pp. 106-146; id., *L'Etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele,* Nápoles, Città del Sole, 1998. Menos visível do que a do platonismo e a do aristotelismo, deve ser assinalada a presença na Renascença do *epicurismo,* favorecida com a descoberta do *De rerum natura* de Lucrécio por Poggio Bracciolini (1380-1459) em 1418. A influência do epicurismo faz-se sentir na obra do célebre humanista Lorenzo Valla (1407-1457) com o seu *De Voluptate* e o *De vero falsoque bono,* onde se propõe uma síntese do epicurismo e da moral cristã. Já a renascença do *estoicismo* tem lugar sobretudo nos fins do século XVI com Justus Lipsius (1547-1606) autor de uma *Manuductio in stoicam philosophiam.*

15. Ver Vernon J. Bourke, *Histoire de la Morale,* op. cit., pp. 158-184. Esse caminho começou a ser percorrido pelo ceticismo ético de Michel de Montaigne (1533-1592) e de Pierre Charron (1541-1603), cuja influência se estendeu pelo século XVII.

16. Ver Vamireh Chacon, *O humanismo ibérico: a escolástica progressista e a questão da modernidade,* Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

Nicolau de Cusa não escreveu nenhum tratado de Ética, ocupando--se sobretudo com problemas teológicos e metafísicos e aceitando o paradigma clássico da ética teleológica teonômica, orientada, por disposição inata da natureza humana, para o Bem, ou seja, para Deus. No entanto, algumas das idéias que caracterizam uma reflexão filosófica e política original e profunda influíram notavelmente na formação da moral renascentista, entre elas a do *homem universal* ou do homem como *microcosmos* fundamentada na metafísica do infinito proposta no *De docta ignorantia* (III p.) e tendo como conseqüência a idéia de *tolerância*, defendida no tratado *De pace fidei* (1453)[17], e que pressupõe um conjunto de regras morais elementares comum a todos os seres humanos.

É igualmente no seio da moral propriamente renascentista e em estreita ligação com os ideais e o projeto pedagógico dos humanistas que tem lugar a lenta mas decisiva passagem da *natureza* à *cultura* como pólo organizador da vida ética. Com efeito, o *homo humanus* dos humanistas é o homem cultivado ou, segundo a expressão da época, *ad humanitatem informatus*, sobretudo pela prática da *sapientia* tornada possível pela aquisição de uma ampla cultura de base literária. Essa primazia da cultura caracteriza, por exemplo, a obra pedagógica de Erasmo de Rotterdam (1469-1536), de Thomas More (1477-1535), de Juan Luis Vives (1492-1540 e de outros humanistas, e é permitido nela ver uma das pré-condições históricas que tornaram possível o processo de constituição de uma Ética autônoma sobretudo com relação aos pressupostos metafísico-teológicos da Ética clássica, autonomia que traçará o roteiro da Ética moderna e atingirá seu termo com Kant[18].

Paralelamente à constituição de um espaço conceptual autônomo para o exercício da reflexão moral, faz sua aparição um novo conceito de *política*, em ruptura com a concepção aristotélica da Política em sentido amplo, compreendendo a Ética, a Economia e

17. Sobre Nicolau de Cusa ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 79-81 e M. de Gandillac, Philosophie de la "Renaissance", ap. *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), op. cit., pp. 24-34.

18. Essa autonomia do "ético" é ressaltada por F. Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, op. cit., I, pp. 181-185 que, no entanto, a vê representada sobretudo no pensamento de Giordano Bruno (1548-1600) e no seu destino trágico.

a Política propriamente dita (*monastica, oeconomica et politica;* sobre essa divisão ver Tomás de Aquino, *Lectura libri Ethicorum,* I, lec. 1, n. 6). A nova doutrina política, concebida em contraposição às doutrinas clássicas aristotélica e medieval[19] é, fundamentalmente, um "discurso do poder" cuja legitimação reside no seu êxito e na glória que o acompanha. Tal o tema do célebre tratado *Il Principe* (1517) de Nicolau Maquiavel (1469-1527) que, juntamente com os *Discorsi sopra le decadi di Tito Livio* (1515-1519), podem ser considerados, sob certo aspecto, os textos fundadores da Política moderna na sua constituição autônoma com relação à Ética, notadamente pela concepção do agir político independentemente do critério da bondade ou malícia intrínseca das ações.

A transição renascentista cumpre, portanto, um duplo e importante papel na história da Ética ocidental. De um lado recebe, transmite e mesmo recupera a herança das grandes escolas éticas dá Antigüidade, o platonismo e o neoplatonismo, o aristotelismo, o epicurismo e o estoicismo, sobretudo dando a conhecê-las através dos textos originais nos primeiros ensaios de edições críticas filologicamente confiáveis, imensamente superiores às precárias traduções medievais, ao mesmo tempo em que continua a alimentar, sobretudo nas Universidades, a tradição da ética cristão-medieval ou vê nascer no seio dessa tradição uma variante de extrema importância qual seja a ética protestante, sobretudo calvinista. De outro, a ética renascentista na versão que recebe por parte dos humanistas, inaugura um novo estilo de reflexão moral, integrado ao projeto de uma nova concepção da cultura e de uma nova pedagogia, fundamentos de um novo universo simbólico que assinala a ascensão do *indivíduo* ao primeiro plano da cena histórica e o primeiro anúncio da chamada modernidade.

19. Sobre o pensamento político na Renascença, ver a obra clássica de P. Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIème siècle,* Paris, Vrin, 1936, e Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought,* Cambridge University Press, 1978 (tr. br., São Paulo, Companhia das Letras, 1996) bem como, do mesmo autor, o capítulo Political Philosophy, ap. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy,* op. cit., pp. 389-463.

CAPÍTULO

2

A SABEDORIA CARTESIANA

A cronologia histórica, sobretudo em se tratando de eventos e personagens já distantes no tempo, admite uma parte notável de conjectura e de maior ou menor probabilidade. Já a cronologia de épocas e de ciclos culturais ou civilizatórios só se estabelece em virtude de convenções entre os historiadores que raramente alcançam aceitação unânime. Quando começou propriamente essa nova fase da civilização ocidental, marcada por profundas mudanças nas concepções e nas práticas culturais, que hoje denominamos *modernidade*? As opiniões variam e a cronologia oscila entre o século XV, o século do Humanismo, e o século XVIII, o século do Iluminismo. É evidente que a opção aqui depende de uma definição prévia do que se entende por *modernidade*, categoria, como é sabido, extremamente fluida[1]. Se nos representarmos, o que é perfeitamente aceitável, a história da cultura ocidental como cultura que coloca no centro do seu universo simbólico a Razão (ou o *logos* racional) e tem seu início na Jônia do VI século a.C., poderemos então descrever a história dessa cultura como uma sucessão de *modernidades*, de acordo com a concepção da Razão e o tipo de prática racional que então prevalecem. Nesse sentido convém situar o início da *modernidade* que é a nossa e na qual ainda vivemos, no século XVII. Com efeito, é no início desse século que uma nova *forma* de Razão e um novo *estilo* de prática racional que irão caracterizar a profunda originalidade da

1. Sobre o conceito de "moderno" e "modernidade" ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, op. cit., pp. 225-230.

revolução *científica* galileiana e das revoluções *filosóficas* protagonizadas por Descartes e Hobbes, emergem das longas preparações medievais e renascentistas. É difícil e sempre problemático escolher um paradigma racional ao mesmo tempo *heurístico,* ou seja, fonte de novos problemas, e *hermenêutico,* ou seja, princípio de novas interpretações, como matriz primeira de uma nova *idéia* da Razão e de um novo *método* de leitura racional da realidade. No entanto, é permitido situar, depois das investigações de um Robert Lenoble[2], de um Alexandre Koyré[3], de um E. Dijksterhuis[4] e de outros, a revolução intelectual que avança e se impõe ao longo da primeira metade do século XVII, na passagem de um paradigma *organicista,* de predominância *vitalista,* ainda dominante na Renascença, para um paradigma *mecanicista,* de predominância *físico-matemática,* que presidirá à primeira forma de Razão e guiará o primeiro estilo de prática racional na última modernidade ocidental — a nossa.

No que diz respeito à história da Filosofia e, conseqüentemente, à história da Ética na sua expressão filosófica, é indubitável que o paradigma mecanicista, nas suas diversas versões, está presente nos fundamentos dos sistemas filosóficos e nos modelos éticos que se sucederão até Kant. Ora, essas diferentes versões do mesmo paradigma procedem justamente da fecundidade heurística e hermenêutica por ele demonstrada, e levaram-no a oscilar historicamente entre um mecanicismo de tipo acentuadamente racionalista e um

2. Ver Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme,* Paris, Vrin, 1942; Id. Origines de la pensée scientifique moderne, ap. *Histoire de la Science* (Enc. de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1957, pp. 367-534; *Histoire de l'idée de Nature,* Paris, Albin Michel, 1969.

3. De A. Koyré ver sobretudo o clássico *Du monde clos à l'univers infini,* Paris, PUF, 1962.

4. E. Dijksterhuis, *Die Mechaniesierung des Weltbildes,* Berlim, Springer, 1956; ver H. C. de Lima Vaz, Linguagem do mundo e linguagem do Espírito, ap. *Escritos de Filosofia I* (2ª ed.), op. cit., pp. 234-236. Estudos recentes como o de F. Stoffel, La revolution copernicienne et la place de l'homme dans l'univers, *Revue Philosophique de Louvain,* 96(1998): 7-50 (biblio.) mostram que a chamada "revolução copernicana" não tem o alcance que a historiografia usual das ciências lhe atribui, sendo mais a troca de um "geocentrismo de posição" (a Terra no centro do universo) por um "heliocentrismo de posição" (o Sol, corpo mais nobre, no centro), que se mostrou geometricamente mais simples. O verdadeiro "heliocentrismo de movimento" só se constituirá com as leis de Kepler e a mecânica de Newton.

mecanicismo empirista. Convém, pois, definir exatamente o que entendemos aqui por paradigma mecanicista. A primeira e fundamental acepção desse termo refere-se a uma analogia que impressionou vivamente os filósofos do século XVII[5] e que se estabelece quase espontaneamente entre o homem e o universo de um lado e a *máquina* de outro. Mas, para que tal analogia adquirisse a aparente evidência com que se impôs na cultura européia do século XVII e se tornasse um paradigma dominante na ciência, na filosofia, na política, e mesmo nas artes e na literatura, duas pré-condições foram necessárias. A primeira teve lugar no universo das *representações*, a segunda no universo das *técnicas*. Ambas assinalaram mudanças profundas e que se revelaram irreversíveis nas estruturas de pensamento e na organização do espaço humano do homem ocidental. No primeiro caso, o século XVII vê chegar ao termo a lenta dissolução, que se iniciara na tarda Idade Média, dos arquétipos mentais e das grandes categorias que vinham presidindo à *Denkform* ou forma de conhecimento — científico, filosófico e teológico — reconhecida como canônica desde os tempos da antiga Grécia. A partir desses arquétipos e dessas categorias, a realidade se organizava como um *cosmos* dotado dos predicados da unicidade, da finitude espacial, do fixismo das essências e da teleologia imanente das naturezas tendo por modelo empírico o ser vivo e por modelo transcendente o mundo das idéias no qual se fundamentava a ordem dos seres. Presidindo à formação da cosmologia cristã, esses arquétipos permitiam a composição metafísica da necessidade inteligível na ordem das *essências* e da contingência na ordem da *existência*, aquela fundada na exemplaridade do Verbo, essa pendente da Liberdade criadora. O universo da representação tradicional da realidade era, portanto, um universo *pleno*, onde o lugar do ser humano e das suas obras estava de antemão designado: o *agir* e o *fazer* do homem eram chamados a inserir-se harmoniosamente na ordem universal. Ora, o *nominalismo* tardo-medieval, com a rejeição dos conceitos de essência universal, de natureza e de finalidade, age decisivamente no sentido do esvaziamento das estruturas do antigo *cosmos*, vem a ser,

5. Ver Paolo Rossi, *Los filosofos y las máquinas (1400-1700)*, tr. esp., Labor, Barcelona, 1966; G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale III, La Révolution galiléenne 1*, Paris, Payot, 1969, pp. 219-318.

portanto, da perda do lugar *ontológico* do homem e das suas obras na ordem universal. A primeira intenção, aliás, da chamada "revolução copernicana" como aparece de estudos recentes[6], tinha em vista a recuperação dessa ordem com a transferência do centro do universo visível da Terra para o Sol, o que significou, na verdade, dada a simplificação da representação geométrica do espaço astronômico nela implicada, o primeiro passo na direção da nova imagem mecanicista do mundo. Por outro lado, a dissolução nominalista da idéia de *natureza* trouxe consigo a crise da Metafísica como ciência do Ser e o advento de uma forma de Metafísica voluntarista na qual, despojado dos seus antigos predicados transcendentais — *unidade, verdade, bondade* — não restava à noção de Ser pensada univocamente senão a sua bipartição entre o Ser Infinito, dotado do predicado absoluto da sua livre vontade e, o ser finito, abandonado à sua radical contingência em face da liberdade do Criador, ou seja, nos termos de G. de Ockham, dispondo apenas do fragil recurso à *potentia ordinata* em face da onipotência da *potentia absoluta*[7].

Ao paradigma mecanicista, enquanto fundado na analogia entre o universo e a máquina convém, pois, atribuir como primeira pré-condição histórico-cultural que torna possível sua formação, a dissolução do antigo *cosmos* e a crise da Metafísica clássica. A segunda pré-condição situa-se no plano do *fazer* humano ou da *técnica* ou ainda, se quisermos, da relação de *objetividade*[8] que se estabelece entre o ser humano e o mundo. A civilização da Renascença conheceu, como é sabido, sobretudo no século XVI, uma intensa atividade fabricadora que se concentrou de preferência nas invenções e construção de máquinas e artefatos. A figura emblemática de Leonardo da Vinci simboliza essa face profundamente significativa do mundo renascentista[9]. Uma tal aceleração e diversificação do fazer *técnico* no limiar da modernidade tem suas explicações de ordem histórico-cultural, sociológica e econômica mas, como fenômeno-índice de

6. Ver nota 4, *supra*.

7. Sobre a crise da Metafísica no fim da Idade Média ver B. Mondin, *Storia della Metafisica II*, Bolonha, Studio Domenicano, 1998, pp. 707-748.

8. Sobre a categoria de *objetividade* ver *Antropologia Filosófica II*, op. cit. pp. 9-48.

9. Ver o capítulo de J. Delumeau, La civilisation matérielle, ap. *La civilisation de la Renaissance*, op. cit., pp. 173-228.

uma mudança de civilização, requer uma leitura *filosófica* e essa é, fundamentalmente, uma leitura *antropológica*. O vazio metafísico do mundo provoca, no ser humano, uma experiência dilacerante que atinge a sua unidade profunda. Essa experiência foi feita sob formas diversas pelos homens que viveram a transição do mundo antigo para o mundo moderno, e ninguém a exprimiu em termos tão dramáticos quanto Pascal na patética exclamação sobre o terror que inspira o silêncio eterno dos espaços infinitos[10]. Toda a cultura moderna, a começar, no plano das razões teóricas, pela *filosofia* e, no plano operacional, pelas *tecnociências*, não é mais do que um imenso esforço para povoar um espaço abandonado pelos antigos símbolos e correspondências que o tornavam habitável para o homem antigo e medieval. Ora, esse repovoamento do espaço humano requer, evidentemente, novos *objetos* e uma nova fonte *produtora* de objetos. Abolido qualquer recurso a uma causalidade transcendente, pois o conceito do Deus-Criador desaparece lentamente do universo mental do homem moderno, não resta senão a iniciativa de transferir para o homem-demiurgo a tarefa de criar uma nova esfera de *objetividade* para o seu mundo. Esse processo de criação ou de recriação do mundo dos *objetos* constitui verdadeiramente o movimento fundamental de constituição do horizonte *ontológico* do homem da modernidade. Dele procede não apenas a nova idéia de Razão que inaugura a idade cartesiana, mas igualmente a forma original que passa a assumir o fenômeno histórico-cultural de *diferenciação* da Razão em estilos distintos de *racionalidades*. Com efeito, as novas formas de racionalidade que passarão a constituir a estrutura da Razão moderna irão herdar os traços originais que lhes advirão de uma Razão ocupada primordialmente na tarefa da demiurgia de uma nova esfera de *objetividade* para o ser humano[11]. Racionalidade *filosófica* e racionalidade *ética* serão definidas a partir dessa nova idéia da Razão e por aqui corre, sem dúvida, o divisor de águas que nos permite falar de uma Filosofia e de uma Ética *modernas*. Elas nascem, desta sorte, confrontadas a um duplo desafio: pensar a constituição e a estrutura cognoscitiva do *sujeito* capaz de assumir o

10. *Le silence eternel des ces espaces infinis m'effraie, Pensées*, éd. Lafuma, n. 201.
11. Permitimo-nos remeter ao tópico "Itinerário da Razão moderna" de nosso artigo Ética e Razão moderna, *Síntese* 68 (1995): pp. 53-85 (aqui, pp. 58-69).

novo destino histórico da Razão, e pensar a natureza da *realidade* capaz de oferecer-se à atividade demiúrgica do sujeito e plasmar-se como mundo de *objetos* e *artefatos* construídos pela *poiesis* humana.

O itinerário da Ética moderna pode ser percorrido seguindo justamente o roteiro das sucessivas tentativas para superar, no domínio da *ação* e da consciência primordial do *dever-ser*[12], que a define como *ética,* esse duplo desafio[13]. Dele deriva igualmente a grande *aporia* que a acompanha e que nasce da flagrante incapacidade da matriz epistemológica da razão *poiética,* ou seja, da razão *matemática,* para fundar uma racionalidade específica da *ação* que é e deve ser, por definição, uma racionalidade *histórica.* De Hobbes a Kant é essa a aporia fundamental da Ética racionalista e à qual o empirismo tentará oferecer uma resposta que se revelará, porém, nitidamente insatisfatória. A oposição entre razão *poiética* e razão *histórica* está na raiz da idéia de uma Ética da *razão pura prática* proposta por Kant. Transportada por Hegel para o domínio da razão *dialética* na *Filosofia do Espírito objetivo,* ressurgirá, como veremos, em nova perspectiva e novos termos na Ética pós-hegeliana[14].

Em virtude de um consenso historiográfico universalmente admitido, a primeira página da Ética moderna propriamente dita foi escrita por René Descartes (1596-1650). Unanimidade à primeira vista paradoxal, pois um dos projetos mais caros ao filósofo, o de redigir uma Moral "perfeita e definitiva" nunca foi realizado. Consenso, no entanto, plenamente justificado pois os textos preparatórios à redação da Ética definitiva que Descartes nos deixou[15] não

12. A expressão *Ur-Gewissen* é de Joseph Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute,* Munique, Kösel, 1949, pp. 60-72.

13. Ver Ética e Razão moderna, art. cit., pp. 69-77.

14. Sobre esse itinerário da Ética no terreno da razão moderna ver L. Honnenfelder, Die ethische Rationalität der Neuzeit II, Strukturelemente der neuzeitlichem ethischen Rationalität, ap. Anselm Hertz et al., *Handbuch der christlichen Ethik I,* op. cit., pp. 24-45.

15. Eis os principais textos de Descartes sobre a Moral (ap. Henri Gouhier, *Essais sur Descartes,* Paris, Vrin, 1937 pp. 196-199; 2ª éd. 1973): 1. *Cogitationes privatae (1619-1623)*; 2. *Discours de la méthode: 2ème p.* (*morale par provision*); *6ème p.* (*morale parfaite*); 3. *Préface* (à tr. francesa dos *Principia Philosophiae*); 4. *Correspondance* (a Elisabeth da Baviera, à rainha Cristina da Suécia, a Chanut); 5. *Les passions de l'âme.* Indicações bibliográficas sobre a moral cartesiana: P. Mesnard, *Essai sur la Morale de*

apenas já contém *in nuce* os problemas com os quais a Ética moderna deverá defrontar-se mas, sobretudo, já respiram o *espírito* que deverá animar todas as iniciativas teórico-práticas ao longo da sua história.

René Descartes nasceu em La Haye (Touraine) em 31 de maio de 1596. Em 1606 vemo-lo, em Paris, aluno do Colégio de la Flèche, da Companhia de Jesus, onde permaneceu até 1614. Em 1616 formou-se em Direito na Universidade de Poitiers e por alguns anos viajou por diversos países da Europa, tentado primeiro pela carreira militar mas vivendo, na verdade, a extraordinária aventura interior da formação do seu espírito[16]. Em 1629 fixou-se na Holanda, onde passou a residir, indo a Paris em algumas ocasiões e mantendo correspondência com os principais sábios da Europa. Em 1649 aceitou um convite da Rainha Cristina, sua correspondente, e do seu amigo Chanut, residente francês na corte sueca, e partiu para Stockholm onde, vítima de uma pneumonia, faleceu em 11 de fevereiro de 1650[17].

Descartes, Paris, Boivin, 1936; H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, op. cit., pp. 197-252; E. Gilson, *Descartes: Discours de la Méthode, éd. et commentaire*, Paris, Vrin, 4ª ed., 1967; G. Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes*, Paris, PUF, 1957; Id. *L'Oeuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, I, pp. 395-415; M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1968, II, pp. 219-271; Jean-Marc Gabaude, *Liberté et Raison: la liberté cartésienne et sa refraction chez Spinoza et chez Leibniz*, Toulouse, Association des Publications de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Toulouse, I, 1970; Lívio Teixeira, *Ensaio sobre a Moral de Descartes*, 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1990; Jean-Marie Beyssade--Michèle Beyssade, *R. Descartes, Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Paris, GF--Flammarion, 1989; Denis Kambouchner, Descartes, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 383-390; N. Grimaldi, La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, ap. N. Grimaldi-J-L. Marion, *Le Discours et sa méthode*, Paris, PUF, 1987, pp. 303-322.

16. Sobre a formação de Descartes ver Joseph Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, Albi, Imprimerie Cooperative du Sud-Ouest, 1928; R. Lefèvre, *La Vocation de Descartes*, Paris, PUF, 1956; H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes: contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, Paris, Vrin, 1958.

17. A edição crítica definitiva das obras de Descartes é devida a Charles Adam e Paul Tannery, *Oeuvres de Descartes*, 11 vols., Léopold Cerf, 1897-1913; reimpressão atualizada, Paris, CNRS-Vrin, 1964ss. As principais obras filosóficas estão reunidas na edição de F. Alquié, *Descartes: Oeuvres philosophiques*, 3 vols., Paris, Garnier, 1963--1973. A bibliografia sobre Descartes (1920-1978) encontra-se em W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie IV* (1981), pp. 36-108; sobre a Ética cartesiana, ibid., pp. 73-75; ver igualmente o capítulo de G. Rodis-Lewis, René Descartes, *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie des 17. Jarhhunderts*, II, Basiléia, Schwabe,

A importância única e a posição arquetipal do pensamento e da obra de Descartes no limiar da filosofia e da cultura modernas resultam da intuição genial com que ele penetrou as raízes profundas da situação espiritual da sua época. As guerras de religião e a definitiva divisão religiosa da Europa assinalam o fim da Renascença denunciado pela crise e falência do *humanismo* renascentista como suporte conceptual de uma *visão do mundo* e como fonte de inspiração para ideais e padrões de conduta moral. Com efeito, o mundo do humanismo, modelado na Antigüidade clássica, era um mundo *pleno*, organizado segundo a lei da analogia e unificado por uma hierarquia ascendente na escala dos seres. Com a destruição nominalista da metafísica das essências e das naturezas, o mundo pós-renascentista — o mundo de Descartes — passa a ser um mundo *vazio*, reclamando a ação demiúrgica do *sujeito* humano para restabelecer sobre novos fundamentos a relação de *objetividade*, essencial à nossa presença em meio às coisas. Descartes experimentou ao longo da sua primeira formação a falência da cultura humanista, fundada sobre a persuasão retórica, para responder às necessidades espirituais básicas de um novo tempo[18]. Ele viveu então intensamente sua própria busca interior, consignada nos fragmentos dos anos de juventude[19], de novo fundamento e novos caminhos para a solução dos problemas cruciais da *verdade do mundo* e da *verdade da vida*. O famoso sonho da noite de 10 a 11 de novembro de 1619 (*Oeuvres philosophiques*, ed. Alquié,

---

1993, pp. 273-322 (Bibl., pp. 446-454); sobre a história da influência de Descartes, ibid., pp. 322-348. Sobre as principais interpretações, muitas vezes divergentes, do pensamento cartesiano ver J. Chevalier, *Histoire de la Pensée: la Pensée moderne* I, 1, Paris, Flammarion, 1961, pp. 107-123.

18. Sobre a falência da cultura humanista e a experiência de Descartes a respeito no colégio de la Fléche, ver H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, op. cit., pp. 14-22. O testemunho de Descartes sobre esse tema encontra-se em sua presumida autobiografia intelectual exposta no *Discours de la Méthode*, I e II p., *Oeuvres Philosophiques I*, pp. 569-591 (aqui, pp. 571-577). Sobre a historicidade dessa parte do *Discours* ver Gouhier, *Essais*, op. cit., pp. 283-286.

19. Os principais fragmentos da juventude de Descartes, alguns conservados apenas nas citações da *Vie de Monsieur Descartes*, de Baillet (Paris, 1691), compreendem textos e correspondência de 1619 a 1629. Uma seleção desses textos encontra-se em *Oeuvres Philosophiques* (ed. Alquié), op. cit., I, pp. 25-204. Por sua importância destacam-se as *Regulae ad directionem ingenii* (1628-1629), que permaneceram incompletas e cujo texto latino foi publicado apenas em 1701. Na ed. de Alquié a tradução das *Regulae* e as notas (pp. 72-204) foram confiadas a Jacques Brunschvicg.

I, pp. 52-63), diversamente interpretado[20], representa, na sua significação mais óbvia, o termo de um ano de contínuas meditações estimuladas pelo encontro com o sábio holandês I. Beeckman e pela correspondência que se lhe seguiu, condensadas finalmente numa intuição fulgurante que unia indissoluvelmente "entusiasmo e razão"[21] e acabou por alimentar simbolicamente os três sonhos sucessivos da agitada noite de Descartes. Impossível não reconhecer a data de nascimento do cartesianismo nesse episódio célebre. Com efeito, a "incrível ambição" do jovem Descartes encontra na "ciência admirável" que se delineia a seus olhos, ou melhor, na descoberta dos fundamentos que a tornarão possível, o ponto de partida do roteiro ou do caminho que guiarão doravante sua inteligência e o programa da sua vida. Em outras palavras, a construção da "ciência admirável" será a resposta à interrogação ao verso de Ausônio que lhe aparecera em sonho: *quod vitae sectabor iter?*

Como observa justamente H. Gouhier[22], a intuição originária de Descartes engloba num único projeto ou na "ciência una" as três dimensões do saber e do agir que a tradição clássica distinguira: a *teórica*, a *prática* e a *poiética*. Nesse sentido, a *Moral* aparece desde o princípio como consubstancial ao projeto cartesiano. Não obstante o fato de que os problemas noéticos e metafísicos tenham ocupado quase exclusivamente a atenção da maior parte dos comentadores e, mais ainda, o fato de que Descartes não tenha logrado redigir a sua Moral "perfeita e definitiva", será sem dúvida na direção apontada

---

20. Com efeito, o sonho de Descartes deu margem a numerosas e diferentes interpretações mas, uma vez admitida sua historicidade aparentemente indiscutível e independentemente dos problemas de reconstituição da narrativa, sua significação *filosófica* parece a mais pertinente, se considerarmos sobretudo o estado de espírito de Descartes no ano que se seguiu ao encontro com Beeckman em novembro de 1618; ver H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, op. cit., pp. 286-289, e sobretudo sua investigação minuciosa e aparentemente definitiva em *Les premières pensées de Descartes*. op. cit., pp. 19-85.

21. Texto de Descartes: *No dia 10 de novembro de 1619, como estivesse repleto de entusiasmo e tendo encontrado os fundamentos de uma ciência admirável...*" (*Olympica, Oeuvres Philosophiques*, I, p. 52). Convém observar que o entusiasmo de Descartes tem por objeto justamente a intuição indubitável do *fundamento* da "ciência admirável". Transformar esse entusiasmo em construção efetiva da nova ciência, tal o "caminho da vida" (*vitae iter*) seguido por Descartes a partir de então.

22. H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, op. cit., p. 203.

inicialmente pelo cartesianismo que a Ética moderna caminhará. A unidade de um *saber* capaz de integrar teoria e ação a partir do mesmo e indubitável fundamento e ser fonte do contentamento que resulta da posse da verdade e da tranqüilidade da certeza, é esse o conteúdo da "intuição primeira" de Descartes tal como a descreve H. Gouhier[23], ou do ideal da "sabedoria" (*sagesse*) propriamente cartesiana[24].

Ora, essa nova ciência está toda por construir. Ela não será leitura e interpretação de um mundo *pleno* fundados sobre o postulado de um isomorfismo entre a ordem do universo e a inteligência[25]. Dela, ao contrário, deverá surgir, em contraposição ao antigo universo outrora habitado pelas essências e agora *vazio*, um mundo penetrado pela razão que o constrói como seu *artefato* e esse deverá ser o verdadeiro mundo do homem — lugar da sua *verdade* e do seu agir racional. Pela sua própria natureza e correspondendo à intenção profunda de Descartes, a nova ciência deve ser, pois, rigorosamente *una*: una pelo *sujeito* que a constrói, una pelo *método* da sua construção, una enfim pela *ordem* racional das suas partes[26].

---

23. Ver as excelentes páginas de H. Gouhier, L'intuition première de Descartes, ap. *Essais sur Descartes*, op. cit., pp. 199-210.

24. Sobre o primeiro desenho da *sabedoria* cartesiana ver P. Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes*, op. cit., pp. 14-23, que realça a influência do Estoicismo nessa primeira fase, e pp. 24-34 sobre a idéia definitiva da *sabedoria*, coroada pela Moral científica; e H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, pp. 212-215: a *sabedoria* prolonga a filosofia no domínio da *vida* ou da *prática*, constituindo sua comprovação como filosofia autêntica; ver ainda a excelente síntese de G. Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes*, op. cit., pp. 9-23.

25. A intenção desse saber de um mundo *pleno* é resumida lapidarmente por Tomás de Aquino: *Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire secundum philosophos ut in ea describatur totus ordo universi et causarum ejus* (*De Veritate*, q. II a. 2 c.).

26. A *unidade* da ciência é o primeiro pressuposto do método cartesiano, formulado já vigorosamente nas *Regulae ad directionem ingenii*, reg. I (*Oeuvres philosophiques*, I, pp. 79-80). Ele encontrará sua expressão mais conhecida no Prefácio à tradução francesa dos *Principia Philosophiae* (1647) (*Oeuvres Philosophiques*, III, pp. 779-780). Eis o texto famoso: *"Assim toda a filosofia é como uma árvore cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física, os ramos que saem desse tronco são as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a medicina, a mecânica e a moral; entendo a mais alta e mais perfeita moral que, pressupondo o conhecimento completo das outras ciências, é o supremo degrau da sabedoria"*.

O projeto cartesiano cumpre, desta sorte, as exigências fundamentais do paradigma *mecanicista*[27] e eis por que a filosofia e, de alguma maneira, toda a cultura moderna se reconhecem na sua identidade histórica pelos traços cartesianos da sua origem. Com efeito, o *mecanicismo* — se nos for permitido continuar usando esse termo que, evidentemente, não pertence à língua do século XVII e denota uma categoria de hermenêutica historiográfica — na acepção que recebe a partir de Descartes, define-se pela primazia absoluta da atividade *poiética* no exercício da razão que encontra seu modelo privilegiado na construção da *máquina*. Aqui reside a distinção ou inversão fundamental operada pelo *mecanicismo* com relação ao *organicismo* pré-cartesiano. Nesse, o universo das *essências*, revelado pela experiência das qualidades sensíveis, precede a atividade da razão. Naquele as *essências* surgem da *experimentação* metódica, que já é uma atividade *poiética* do sujeito[28], e se submetem à construção e organização cujas regras são previamente definidas[29]. Dessas exigências do

27. O termo "mecanicismo", em sua acepção filosófica mais ampla, pretende designar o paradigma fundamental que preside a todo o desenvolvimento da Razão moderna e se funda na identidade entre o *homo artifex* e o *homo sapiens*. A analogia da "máquina" vulgarizada na Renascença e no século XVII inspira esse paradigma e o ilustra, mas ele se estende muito além do "mecanicismo" no sentido estrito no qual Descartes inclui o mundo físico e os animais como máquinas com a finalidade de preservar a espiritualidade da alma humana (ver R. Lefèvre, *La Vocation de Descartes*, op. cit., pp. 167-174; sobre o "mecanismo" na formação do pensamento cartesiano ver F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 2ª ed., Paris, PUF, 1966, pp. 17-86) e que, na história das Ciências físicas, designa o modelo teórico da Mecânica clássica levado à sua perfeição por Laplace em fins do século XVIII. Em sua acepção ampla, o paradigma mecanicista é o fundamento epistemológico e o instrumento heurístico privilegiado da atual *tecnociência*. Ele consagra talvez seu triunfo definitivo com as ciências da Informática e os modelos de inteligência artificial, tornando as chamadas Ciências da Engenharia a ponta avançada da pesquisa científica contemporânea (a propósito, ver H. C. de Lima Vaz, Ciência e Sociedade, ap. *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, 2ª ed., op. cit., pp. 274-279 e J. Ladrière, La perspective mécaniciste, *Rev. Philos. de Louvain*, 86 (1988): 538-562).

28. Uma lúcida exposição da diferença entre a *qualidade sensível* da ciência antiga e a *qualidade física* da ciência moderna encontra-se em D. Salman, La conception scolastique de la Physique, ap. *Philosophie et Sciences*, Paris, Cerf, 1936, pp. 36-60.

29. O *método*, como instrumento capaz de tornar efetivo o ideal da *mathesis universalis*, é apresentado geralmente como sendo a contribuição verdadeiramente

paradigma mecanicista seguem-se duas conseqüências que constituíram provavelmente, do ponto de vista *histórico*, o núcleo da intuição primeira de Descartes: a primeira de ordem *noética*, vem a ser a primazia da Matemática, campo por excelência do intelecto *artifex* e, portanto, sede de certeza e verdade indubitáveis; a segunda de ordem *metafísica*, a descoberta da *transcendentalidade* do sujeito na evidência do *Cogito* e, portanto, da "rocha inabalável" que sustentará todo o edifício da nova ciência. Para Descartes trata-se dos "fundamentos" da "ciência admirável", cuja descoberta o encheu de entusiasmo. Para o historiador trata-se das conseqüências ou, melhor, das implicações imediatas que o gênio do filósofo intuiu na representação de um universo *vazio*, despojado da profusa riqueza das essências e das qualidades sensíveis e oferecido à atividade *fabricadora* de um *saber* que é *fazer*. Após a redação (inacabada) das *Regulae* em 1629, Descartes se entrega à construção do novo sistema da ciência, mas diversos incidentes a retardam, sendo o mais importante a condenação de Galileu em 1633, que o leva a procrastinar indefinidamente, por sábia prudência, a publicação da sua Física ou o tratado *Sobre o Mundo*, primeiro ramo da árvore da ciência. O filósofo consente apenas em oferecer ao público alguns modelos dessa nova ciência no campo da Geometria e da Física, a cuja publicação julga necessário antepor um Prefácio sobre o *método* que permitiu chegar às grandes descobertas ali comunicadas. Ora, foi o *Discurso do Método* que se tornou justamente como que a carta de identidade do cartesianismo, não sendo exagerado afirmar que nele se encontram todos os dados que permitem datar com segurança o registro de nascimento da filosofia moderna[30].

---

original de Descartes a um novo e especificamente moderno ponto de partida da Filosofia. Sem dúvida, a exemplaridade do procedimento cartesiano sobretudo no *Discurso* (as *Regulae* só foram conhecidas nos fins do século) torna o século XVII o século do *método* [a propósito, ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I* (4ª ed.), op. cit., p. 106 n. 77]. Mas o *método*, para Descartes, é apenas um prolegômeno à ciência. O itinerário da *ciência* à *sabedoria* é, segundo seu próprio testemunho, o itinerário propriamente cartesiano, mas do qual apenas alguns estágios nos ficaram conhecidos através dos textos deixados pelo filósofo. Esse será, no entanto, o roteiro do "grande racionalismo" (Merleau-Ponty), até Kant.

30. O texto crítico do *Discurso* está publicado no VI volume da edição Adam-Tannery. Para o seu estudo permanece insubstituível o grande comentário de E. Gilson, *Discours de la Méthode, Texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1925 (4ª ed. 1967). A

No entanto, como demostrou E. Gilson com irrefutáveis argumentos textuais e históricos, a novidade e originalidade de Descartes não devem ser buscadas numa hipotética e, na verdade, quimérica *creatio ex nihilo* de um novo universo científico-filosófico no seu conteúdo e na sua forma. Descartes é herdeiro da filosofia escolástica. Dela recebe não só muito da terminologia, mas também problemas e mesmo formulação de soluções[31]. A leitura do *Discurso do Método* mostra em que sentido se deva interpretar a novidade cartesiana na adoção do chamado paradigma "mecanicista" no sentido amplo, cujas coordenadas irão circunscrever o espaço da Filosofia e da Ética modernas. É necessário representá-lo em contraposição ao paradigma "organicista" da Filosofia antiga. Neste a construção do Sistema pressupõe a *ordem* dada do universo. Naquele a construção do Sistema, obedecendo às regras do *método*, engendra a *ordem*, totalmente transparente à Razão que a construiu. Daqui a prioridade fundante do *Eu penso*, a necessária conexão entre *evidência* e *verdade*[32], e a seqüência da *ordem das razões* coroada pela Ética[33]. Descartes não é nem cético nem idealista absoluto. A inversão entre *theoria* e *poiesis* que se verifica nesse momento inaugural da filosofia moderna diz respeito à *forma* da atividade do sujeito cognoscente. Esse, do ponto de vista histórico, tinha primeiramente diante de si um universo pleno, a ser *teorizado* segundo a ordem *em-si* das essências (paradigma clássico); com a dissolução desse universo tradicional apresenta-se agora um universo vazio (em termos gnosiológicos), a ser povoado pela atividade *poiética* da razão segundo a ordem *para-nós* e, portanto, *evidente* das essências (paradigma moderno). Ora, em virtude da desconstrução nominalista, o fundamento dessa ordem não podia ser encontrado na experiência sensível imediata. Daqui a necessidade da dúvida metódica que é, na verdade, a *desconstrução* cartesiana do

introdução (pp. VII-XVI) explica excelentemente a gênese e composição do texto. Ver igualmente R. Lefèvre, *La Vocation de Descartes*, op. cit., pp. 3-69.

31. É o que aparece, por exemplo, na formulação cartesiana do problema da união da alma e do corpo e na solução para ele proposta pela utilização da categoria de *substância*. Ver Gilson, *Commentaire*, op. cit., pp. 430-438.

32. A melhor introdução a esse problema são os penetrantes capítulos de Raul Landim Filho, *Evidência e Verdade no Sistema cartesiano* (col. Filosofia 23), São Paulo, Loyola, 1992.

33. Ver a progressão da ordem sistemática, clássica e cartesiana, em *Antropologia Filosófica I*, op. cit., p. 102, n. 31.

universo da filosofia antiga e, conseqüentemente, impõe a necessidade da tarefa de *construção* de um novo universo racional segundo o critério da simplicidade e da necessária conexão lógica entre seus elementos. Sendo, porém, um gênio metafísico, Descartes não se contentaria com a reconstrução do mundo segundo as idealidades matemáticas, como tantos de seus contemporâneos. O problema cartesiano não será apenas o da construção de uma nova ordem das essências cujo fundamento necessário e suficiente seja o *Cogito* e a evidência do *existir* do sujeito pensante, mas igualmente o da *refundação* racional de todo o *sistema* do saber cujas grandes articulações ele recebe da tradição que vem da primeira Academia platônica: a articulação *lógica*, agora assegurada pelas regras do *método*, segundo o modelo da Matemática como ciência-matriz; a articulação *real*, representada pela Metafísica e pela Física, que irão ocupar a parte maior da obra sistemática de Descartes; e a articulação *ética*, que deverá resultar das duas primeiras com a mesma limpidez racional sendo, na intenção primeira do filósofo, a alma de todo o Sistema e configurando-se, assim, como "a mais alta e a mais perfeita moral que, pressupondo um conhecimento completo das outras ciências, é o último degrau da sabedoria" (*Lettre-Préface, Oeuvres Philosophiques*, III, p. 780). No entanto, a diferença das partes do Sistema não resulta originariamente da especificação dos saberes segundo o seu *objeto*, como na ciência antiga e, particularmente, aristotélica mas, segundo a comparação já citada, cresce a partir da mesma raiz e expande-se a partir do mesmo tronco nas três ciências fundamentais que se ocupam do Mundo (Mecânica), do Homem (Medicina) e da Vida humana feliz (Moral). Nesse sentido as *Regulae ad directionem ingenii* (*Reg.* IV-VI; *Oeuvres Philosophiques*, I, pp. 90-108) antecipam, com a noção de *mathesis universalis*, a originalidade da organização cartesiana do saber disposta não em *classes* de objetos como na ciência antiga mas em *séries* constituídas segundo a conexão evidente e necessária dos seus elementos (*Reg.* VI, ibid., pp. 102-103)[34].

34. A atribuição de um *sistema* a Descartes é questão discutida. O termo se justifica se o entendermos no sentido literal da *consistência* de uma ordem de razões sucedendo-se segundo os critérios da *evidência* e da *conseqüência*. Não se trata, porém, em Descartes, de um sistema compacto e fechado, como mostrou J.-M. Gabaude, *Liberté et Raison: la liberté cartésienne et sa refraction chez Spinoza et chez Leibniz*, op. cit., I, pp. 38-41. A *mathesis universalis* cartesiana não obedece, em todo

O *Discurso do Método* é um texto extraordinário, sem dúvida um dos três ou quatro textos fundadores de todo o pensamento ocidental. Nele o ideal da *mathesis universalis* se manifesta seja na sua *gênese* na história de um espírito, seja na exposição do *método* que tornará efetiva a sua existência como ciência e como sabedoria, seja na *ordem* dessa efetivação do *método* a partir do fundamento, seja enfim na aporia decisiva que se levanta entre o calmo caminhar da construção da *mathesis* e a urgência da *vida* ou ainda entre o trabalho do pensamento e as tarefas da história[35]. É nesse esboço genial do grande desenho cartesiano ao qual irão referir-se, de uma maneira ou de outra, todas as grandes empresas intelectuais da modernidade, que o problema ético surge de maneira surpreendente na proposição (3a. p.) de uma *morale par provision* como norma de vida — pois a vida não pode ser suspensa por qualquer dúvida ou estratégia de método e não se pode permanecer indeciso nas *ações* enquanto a razão obriga à indecisão nos *juízos* (*Discours,* 3, *Oeuvres Phil.*,I, 591-592) — ao longo do caminho teórico que deverá conduzir à "mais alta e perfeita moral", vem a ser, à *sabedoria.* "O mais extraordinário nesse texto extraordinário que é o *Discurso do Método* é, sem dúvida, a moral", escreve Michel Henry[36]. Com efeito, essa afirmação pode ser confirmada pelas inúmeras e divergentes interpretações a que a *morale par provision* tem sido submetida e que giram, em suma, em torno do posição e da significação que lhe devem ser atribuídas no desenho cartesiano[37]. Em primeiro lugar, parece inexplicável que Descartes, num texto programático como o *Discurso,* não se refira à

---

o caso, ao modelo do *Sistema* inaugurado por F. Suárez em suas *Disputationes Metaphysicae* e que exerceu profunda influência na *Schulmetaphysik* alemã do séculos XVII e XVIII, inspirando mesmo um cartesiano notório como Johannes Clauberg e encontrando sua realização plena em Christian Wolff. Sobre a pendência Descartes-Suárez nesse campo, ver F. Courtine, *Suárez et le système de la Métaphysique,* op. cit., pp. 483-495.

35. Como é sabido, nas linhas introdutórias do *Discurso* na versão original francesa, Descartes propõe nele distinguir seis partes segundo o objeto principal de que trata cada uma. Ver a reconstituição histórica provável proposta por G. Gadoffre, La Chronologie des six parties, ap. *Le Discours et sa méthode,* op. cit., pp. 19-40 que, porém, reduz a significação e importância da *morale par provision.*

36. Ver Descartes et la question de la technique, ap. *Le Discours et sa méthode,* op. cit., pp. 285-301 (aqui, p. 300).

37. A tradução usual de *morale par provision* por *moral provisória,* pode prejudicar a interpretação da noção cartesiana, na medida em que o *provisório* é o que

moral científica que deve surgir justamente da aplicação do *método*, e silencie sobre a *sabedoria*. As razões históricas que aconselhavam o filósofo a não falar de *sabedoria* em 1637 foram convincentemente aduzidas por P. Mesnard[38]. Quanto à moral científica, além das vagas alusões da 6a. p., onde a Medicina parece merecer as preferências de Descartes, a sua formulação segundo os preceitos rigorosos do método deveria ser o último estágio na construção da nova ciência — quando essa irá mostrar-se efetivamente como *sabedoria* — e não teria sentido antecipar seus traços nesse estágio preparatório. É, pois, num intervalo teórico bem definido[39] que se situa a *morale par provision*[40], o que nos impede considerá-la apenas uma concessão de Descartes à moral consuetudinária do seu tempo, esperando finalmente substituí-la pela 'mais alta e perfeita moral". Como explica E. Gilson, num comentário a nosso ver definitivo[41], o que caracteriza a *morale par provision* ou moral a serviço da vida imediata é a ausência, na sua situação no *Discurso*, do *princípio de ordem*, que assegura a *verdade* de cada elo na cadeia das razões. Em suma, como explicará o próprio Descartes (*Resp. às segundas objeções, Oeuvres Philosophique*, II, pp. 574-575; cit. por Gilson, *Comm.*, p. 232), a *morale par provision* situa-se no nível do *uso da vida*, distinto do nível da *contemplação da*

---

espera ser substituído pelo *definitivo*. Ora, como explica E. Gilson (*Commentaire*, pp. 230-234), *par provision* significa "enquanto se espera" ou o que está a nosso alcance enquanto não possuímos o definitivo. Nessa acepção de *par provision* não se prejulga sobre o que será conservado do que agora temos quando vier o definitivo. Esse parece ser o sentido da *morale par provision* cartesiana. Seus preceitos podem ser verdadeiros, em todo o caso são úteis e mesmo necessários para a *vida*, mas sua eventual verdade não repousa para nós, a essa altura do caminho, sobre o indubitável fundamento da *ciência*. Por isso a *morale par provision* não pode ser dita uma *sabedoria* no sentido cartesiano.

38. Ver P. Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes*, op. cit., pp. 46-66.

39. Sobre a noção de "intervalo" aplicada à construção da moral cartesiana ver J.-M. Gabaude, *Liberté et Raison*, op. cit., pp. 218-231.

40. Sobre a *morale par provision*, além de E. Gilson e P. Mesnard, ver G. Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes*, op. cit., pp. 9-23; H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, op. cit., ch. VI; J. Chevalier, *Histoire de la Pensée*, op. cit., pp. 187-193; M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, op. cit., II, pp. 235-271; R. Lefèvre, *La Vocation de Descartes*, op. cit., pp. 155-162; N. Grimaldi, La Morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, ap. *Le Discours et sa méthode*, op. cit., pp. 304-319; D. Kambouchner, Descartes, *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 384-386.

41. Ver E. Gilson, *Commentaire*, op. cit., pp. 230-234.

verdade. Nesse terá lugar a *sabedoria,* quando cessará então a necessidade de uma moral destinada a satisfazer apenas a urgência do *uso da vida*..

Na verdade, porém, o problema cartesiano da *morale par provision,* considerado sob o ponto de vista da hermenêutica historiográfica da Ética moderna, ultrapassa de muito os limites da exegese da obra de Descartes e da sua coerência, e antecipa genialmente a aporia entre *razão* e *história* no campo da moral, que acompanha todos os passos da reflexão ética do século XVII aos nossos dias. No projeto cartesiano de uma Moral como sabedoria plenamente racional e na necessidade de um "intervalo" ocupado pela *morale par provision* na expectativa do estabelecimento de todas as premissas racionais necessárias à proposição da Moral definitiva, faz-se presente, como observa ainda Gilson[42], a *diferença,* que se mostrará irredutível na evolução posterior da Ética, entre a ordem do *bem* a ser realizado *pela ação* e a ordem do *verdadeiro* a ser contemplado pela razão. Na ordem do *bem,* a vontade *deve* agir mesmo em face do *provável* que pareça *melhor* aos olhos da razão; na ordem do *verdadeiro,* a razão *não deve* assentir senão ao que se apresente como evidentemente *certo.* Em outras palavras, na ordem do bem, o sujeito encontra-se em face de um *ethos* histórico lentamente constituído pela experiência das gerações e transmitido pela tradição. A *Ética* clássica, a partir de Sócrates, assume como tarefa explicitar, justificar e organizar a racionalidade imanente desse *ethos,* tarefa a ser cumprida, segundo Aristóteles, por uma forma própria do uso da razão, que é a *razão prática.* Na perspectiva cartesiana, o *ethos* histórico, tendo sido envolvido pela dúvida metódica na crítica do mundo *pleno,* permanece *par provision* imposto pela urgência da vida, até que seja recuperado[43] ou abandonado na constituição de um novo *ethos* plenamente racional, idêntico por hipótese à Moral perfeita, regida pela evidência da verdade. Há,

---

42. Ver ibid., p. 233.

43. De fato, na correspondência com a Princesa Elisabeth da Boêmia (Cartas de 4 de agosto, 18 de agosto, 15 de setembro de 1645: *Correspondance avec Elisabeth,* ed. Beyssade, op. cit., pp. 110-128; Gilson, *Comm.*, pp. 236-237) Descartes admite a permanência de algumas regras da *morale par provision* na Moral perfeita. Mas com uma diferença essencial: lá são regras fundadas sobre os costumes (ou sobre o *ethos* tradicional); aqui são fundadas na razão científica (ou sobre um *ethos* plenamente racional).

pois, aqui, uma inversão na ordem dos conceitos em vista da fundamentação racional do *ethos*, tarefa própria da Ética. Na Ética antiga, o ponto de partida é o *ethos* vivido cujas *razões* o saber ético explicita, ordena e comprova sendo, como tal, oferecido à *liberdade* do sujeito. No projeto da Ética cartesiana, a *razão*, tendo alcançado a *verdade* do Mundo e do Homem, manifesta-se como *liberdade* na constituição de um *ethos* pensado e, portanto, plenamente racional que pode e deve ser vivido como *sabedoria*. Tal o ideal cartesiano da Moral perfeita que guiará, como ideal da perfeita adequação entre *saber* e *agir*, o roteiro da Ética moderna até Kant e conhecerá diversas versões no pensamento ético pós-kantiano.

O itinerário intelectual de Descartes percorre, como é sabido, após a publicação do *Discurso do Método* e dos espécimes da nova ciência nos campos da Física (*Dióptrica* e *Meteoros*) e da Matemática (*Geometria*), um caminho que essa primeira publicação não deixava prever. Nos treze anos que lhe restavam de vida, Descartes se ocupa intensamente de Metafísica e de Moral. Em 1641 e 1642 publica as *Meditações Metafísicas* (em latim: *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei exsistentia et animae immortalitas demonstrantur*, 1ª e 2ª edições) seguidas das Respostas a sete classes de objeções. As *Meditações* ocupam-se sistematicamente com os fundamentos metafísicos da nova ciência: a dúvida, a existência de Deus, as condições do juízo verdadeiro, a distinção da alma e do corpo e sua união substancial e a existência do mundo exterior. Sem a solução desses problemas a ciência não poderia assentar-se em bases sólidas e indubitáveis. Em 1644 são publicados os *Principia Philosophiae*, dedicados à Princesa Elisabeth (com quem Descartes começara uma seguida correspondência a partir de 1643) cuja 1ª parte trata justamente dos fundamentos metafísicos da ciência. A célebre *Carta-Prefácio* à tradução francesa em 1647 discorre sobre a *sabedoria* ou a moral perfeita. Finalmente, em 1649, a pubicação de *Les Passions de l'âme* assinala o primeiro passo de Descartes na execução do projeto da nova Moral, interrompida pela morte em 1650. Acrescente-se que boa parte da atividade de Descartes escritor a partir de 1643 é dedicada à correspondência com a Princesa Elisabeth, com seu amigo Chanut e com a rainha Cristina da Suécia, correspondência dominada sobretudo pelos temas morais e constituindo, de fato, a fonte docu-

mental mais rica que possuímos sobre as idéias de Descartes nesse campo[44].

A orientação decididamente metafísica do pensamento cartesiano após 1637 é objeto de diferentes interpretações. Não está em questão a legitimidade e coerência dessa vertente metafísica do cartesianismo se a julgarmos a partir da nova idéia da razão e da validez das regras do método já presentes nas *Regulae ad directionem ingenii*. Foi, de resto, a metafísica cartesiana, primeira forma da metafísica moderna da subjetividade, a constituir-se em paradigma do chamado "grande racionalismo", com Espinoza, Malebranche e Leibniz[45]. Privado da sua dimensão metafísica, o cartesianismo, historicamente considerado, permanecerá gravemente mutilado e mesmo irreconhecível, e o próprio Descartes preveniu os intérpretes futuros contra essa mutilação, no episódio do seu desentendimento e ruptura final com seu amigo, o médico Regius, professor de Medicina em Utrecht, desentendimento que girou em torno da aceitação dos princípios da metafísica cartesiana e da sua aplicação ao problema da união da alma e do corpo, e esbarrou na firme rejeição, por Descartes, das tendências materialistas de Regius, que pretendia fazer da alma um simples *modo* ou *acidente* do corpo mecanicisticamente pensado[46]. A questão que intriga os historiadores é o fato de ter Descartes, após a publicação do brilhante programa do *Discurso*, praticamente abandonado as pesquisas experimentais no campo da física matemática e da fisiologia humana para dedicar-se aos problemas metafísicos e às reflexões morais. Trata-se de uma volta decisiva na evolução do cartesianismo, marcada pela "descoberta metafísica do homem" para a qual Descartes teria sido

---

44. As duas edições dessa correspondência, de J. Chevalier, *Lettres sur la Morale*, Paris, Hatier-Boivin, 1937 e de J.-M. e M. Beyssade, *Correspondance*, op. cit.,, essa com importante introdução de J.-M. Beyssade, permitem acompanhar o desenvolvimento desse excepcional documento nas origens da Ética moderna.

45. A propósito do "grande racionalismo" ver a preciosa síntese de G. Rodis-Lewis, *Descartes et le Rationalisme* (Que sais-je?) Paris, PUF, 1966.

46. O desentendimento com Regius se estende de 1641 a 1645. Ver os trechos principais da correspondência de Descartes com o médico holandês em J.-M. Beyssade e M. Beyssade, *Correspondance*, op. cit., pp. 55-62. Sobre essa questão e as razões profundas do desentendimento entre os dois amigos, ver E. Gilson no comentário à 5ª parte do *Discurso do Método* (fim), ap. *Commentaire*, op. cit., pp. 430-435.

alertado pela irrupção da *morale par provision* na calma ordem do *Discurso?* Tal a tese eloqüentemente defendida por F. Alquié[47], que lê o itinerário cartesiano como o caminho do *objeto* ao *Ser* ou do Mundo ao Homem, constitutivamente aberto ao horizonte metafísico e, por isso mesmo, capaz de alcançar a sabedoria.

O reconhecimento, pois, da raiz metafísica (segundo a metáfora do próprio Descartes) é essencial para a identificação da árvore da ciência que o filósofo plantou no limiar do mundo moderno. Mas, independentemente das interpretações sobre a evolução de Descartes após a publicação do *Discurso,* é essencial entender igualmente que, sobretudo após o encontro com a Princesa Elisabeth, a metafísica cartesiana orienta-se decididamente no sentido de apresentar-se como fundamento necessário da "mais alta e perfeita moral"[48].

Não é nosso propósito empreender aqui uma exposição ou uma apreciação crítica da metafísica cartesiana[49]. Importa-nos, antes, realçar a significação da vertente metafísico-ética do cartesianismo en-

47. Ver F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* 2ª ed., PUF, 1966. A tese de Alquié, que vê uma descontinuidade entre a *morale par provision* e a "descoberta metafísica" do homem é contestada por N. Grimaldi, La morale provisoire et la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, ap. *Le Discours et sa méthode,* op. cit., pp. 303-319, procurando mostrar a significação decisiva da *morale par provision* na gênese da metafísica cartesiana da liberdade. Por sua vez, J.-L. Marion, La situation métaphysique du *Discours de la Méthode,* ap. *Le Discours et sa méthode,* op. cit., pp. 365-394, reivindica, contra Alquié, o alcance plenamente metafísico, patente no problema da existência de Deus e da natureza da alma, do *Discurso do Método.*

48. A relação intrínseca entre Moral e Metafísica segundo Descartes é exposta excelentemente por G. Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes,* op. cit., pp. 24-51.

49. A questão da metafísica cartesiana ocupa uma parte considerável da bibliografia recente. Entre as obras mais significativas convém assinalar: Jacques Chevalier, *Histoire de la Pensée,* III, op. cit., pp. 149-150; pp. 163-193; Henri Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes,* Paris, Vrin, 1962 (2ª ed. 1978), (fundamental); F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* op. cit. (ver ibid., pp. 350-374 uma bibliografia comentada); J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes,* Paris, Flammarion, 1979; W. Röd, L'explication rationelle entre méthode et métaphysique, ap. *Le Discours et sa méthode,* op. cit., pp. 89-108; Id., *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert,* Munique, C. H. Beck, 1996, II, pp. 21-28, e a bibliografia (1920-1978) em W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* op. cit., IV, pp. 75-77.

tendida como uma exigência inelutável que se impôs aos olhos do filósofo no cumprimento do programa de levar a cabo a construção da "ciência admirável" entrevista em 1619. Ao mundo *pleno* das qualidades sensíveis da Física pré-cartesiana substituíra-se o mundo agora igualmente *pleno* da quantidade constante do movimento e dos turbilhões da Física cartesiana. Esse novo mundo, objeto de uma nova ciência, respondia perfeitamente ao paradigma mecanicista no sentido amplo, sendo o resultado da atividade *poiética* da inteligência em face do mundo *vazio* da dúvida metódica. Tendo estabelecido com a idéia de Deus o fundamento metafísico da verdade (*Meditationes,* III-V) e da existência do mundo (*Med.* VI), permanece a pergunta sobre o lugar da *liberdade* e qual seu fundamento nesse novo mundo matematicamente programado. Questão decisiva e inadiável sobretudo a partir do momento em que o próprio *homem* pelo seu corpo, mecanicisticamente explicado, integra-se na Física do mundo. Como situar a moral, domínio da liberdade, e ápice da ciência, na seqüência linear das razões evidentes que ordenam a Física, a Mecânica e a Medicina? Podemos supor que o aparecimento da *morale par provision* em pleno desenvolvimento do *Discurso do Método* terá alertado Descartes para a complexidade dessa questão e mostrado que o *ethos* ao qual se aplicará a moral perfeita não poderá, dada a essencial *historicidade* do homem, ser criado *ex nihilo sui,* ou ser obra apenas da razão *poiética.* Nesse sentido a *morale par provision,* nas suas três regras e na escolha de vida que se apresenta como quarta regra, adquire um caráter permanente[50], que a conserva como *conteúdo* embora dotada de uma *forma* qualitativamente nova, adequada à ordem das razões, quando elevada ao plano da *sabedoria.* Ao reconhecer no livre-arbítrio a infinitude que o torna em nós a expressão adequada da *imagem* de Deus (*Med.* IV, *Oeuvres Philosophiques,* II, pp. 460-461), Descartes reconhece igualmente na liberdade uma natureza metafísica absoluta que excede infinitamente a capacidade *poiética* da razão e que, tendo se concretizado num *ethos* histórico, impõe à "mais alta e perfeita moral" a referência explícita à sua raiz metafísica, ou seja, a Deus como Liberdade infinita e à alma espiritual e imortal.

50. Essa a tese sugestiva de J.- M. Gabaude, *Liberté et Raison,* op. cit., I, pp. 218-231.

Eis por que as alternativas de um destino histórico que se cumprirá fielmente estão presentes nas vicissitudes teóricas e existenciais do projeto cartesiano de uma moral perfeita que deve emanar da nova idéia da Razão inaugurada com a descoberta do *Cogito* e da nova prática racional codificada nas regras do *método.* Essas alternativas desenham-se como uma tensão interna ao cartesianismo de Descartes que pode ser designada pela clássica oposição entre *imanência* e *transcendência*[51]. Ora, Descartes opta decididamente pela *transcendência,* o que significa, no âmbito do problema que agora nos ocupa, a irredutibilidade da liberdade à razão e a soberania absoluta da Liberdade infinita sobre a ordem das razões. Tal a gravidade ontológica da idéia do Infinito positivo instalada no próprio centro do projeto cartesiano de uma nova ciência. Inata à nossa mente, ela atesta com evidência a presença *em nós* do termo de uma relação causal que nos conduz necessariamente à afirmação da existência de Deus como Ser infinito e sumamente perfeito (*Med.* III, *Oeuvres Phil.*, II, pp. 445-454)[52].

O horizonte metafísico, aberto a partir da subjetividade do *Eu penso,* eleva-se, pois, com Descartes, na aurora da Filosofia e da Ética modernas, mas é traçado a partir de pontos extremos que não coincidem com aqueles que davam origem ao horizonte da metafísica clássica. Esse tinha a sua linha de fundo desenhada entre a ordem dos *seres* e o *Ser*: uma metafísica intelectualista das essências e da Existência, regida pelo princípio da analogia. Já o horizonte da metafísica moderna a partir de Descartes, unindo a liberdade finita à Liberdade infinita configura uma metafísica voluntarista ou, se quisermos, uma metafísica da Liberdade. Tal metafísica é o pressuposto para uma concepção radical da *autonomia* do ser livre, absolu-

51. Ver Raul Landim Filho, A questão do fundamento na aurora da consciência histórica moderna: imanência e transcendência, *Síntese* 55 (1991): 483-490 (aqui, pp. 486-489).

52. Com efeito, à infinidade da liberdade humana, que a torna irredutível à razão finita, corresponde a infinidade absoluta da Vontade divina, donde se segue a possibilidade da livre criação, por Deus, das "verdades eternas" segundo a tese célebre de Descartes. A propósito ver *Antropologia Filosófica I* (4ª ed.), op. cit., pp. 289, notas 188 e 189. Sobre a semelhança e a diferença entre a liberdade humana e a liberdade divina em Descartes, ver F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* op. cit., pp. 295-299.

ta na Liberdade positivamente infinita ou em Deus, relativa na liberdade potencialmente infinita ou no ser humano, submetido à contingência da *história*. As alternativas do destino histórico de uma Ética da autonomia, que será o destino da Ética moderna estão, portanto, já delineadas na evolução da antropologia e da ética cartesianas. Ao rejeitar o materialismo antropológico de Regius, Descartes afasta do seu caminho uma delas que deverá conduzir ao imanentismo radical de Hobbes e a toda a tradição moderna de uma Ética decididamente antropocêntrica[53]. A outra, propriamente cartesiana, fundará a autonomia do sujeito pensante como ser radicalmente livre na autonomia absoluta da Liberdade que convém ao Ser infinitamente perfeito e será essa alternativa a ser retomada e repensada por Kant.

Dotar a Metafísica da liberdade de uma Ética normativa da vida concreta, ciência de um *ethos* todo penetrado de razão, vem a ser, fundado nas ciências do Mundo e do Homem (Mecânica e Medicina) esse o alvo principal perseguido por Descartes nos últimos anos da sua vida, designado como tal na correspondência com Elisabeth, com Chanut e com a rainha Cristina e no genial *Les Passions de l'âme*, último livro do filósofo publicado durante a sua vida (1649) e único a ser redigido do projetado tratado sobre o Homem. Não é nosso propósito descrever aqui a moral que Descartes ensina nesses textos[54]. *Les Passions de l'âme* é, na verdade, um texto emblemático e o primeiro grande texto da Ética moderna. Nele um tema clássico,

---

53. O ponto extremo a ser atingido pela inflexão antropocêntrica da metafísica cartesiana da liberdade é atingido em Jean-Paul Sartre que inverte a ordem das prioridades, atribuindo à liberdade humana os predicados que Descartes confere à liberdade divina. Ver J.-P. Sartre, *Descartes*, intr., Genève- Paris, éd. des Trois Collines, 1946, pp. 9-52, reproduzido em La liberté cartésienne, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947.

54. Para o estudo do tratado *Les Passions de l'âme*, ver a ed. com intr. e notas de G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1955. Tradução brasileira de J. Guinsburg e Bento Prado Junior, ap. *Descartes* (Os Pensadores), São Paulo, Abril, 1973. Ver P. Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes*, op. cit., pp. 69-214 (a melhor exposição, a nosso ver, da teoria cartesiana das paixões); G. Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes*, op. cit., pp. 52-109; D. Kambouchner, Descartes, *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie morale*, op. cit., pp. 383-390 (aqui, pp. 388-390); R. Bodei, *La Geometria delle Passioni*, Milão, Feltrinelli, 4 ed., 1991, pp. 261-314; P. Guenancia, *L'Intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 257-338.

que acompanha toda a história da Ética ocidental, de Platão a Tomás de Aquino, é submetido a uma interpretação original, cuja novidade decorre da nova idéia da Razão e da prática racional nela fundada, codificada no *método,* e se beneficia dos primeiros resultados da nova ciência, a saber, a metafísica da liberdade e a antropologia na sua estrutura fundamental, qual seja a união paradoxal da alma como espírito pensante e do corpo como mecanismo. Descartes afasta-se tanto da tradição platônico-aristotélica recebida e sistematizada por Tomás de Aquino quanto da tradição retórico-humanista da ética renascentista[55]. Como mostrou P. Mesnard a classificação e descrição cartesianas das paixões obedece a uma gradação que percorre os planos fisiológico, psicológico e propriamente racional, culminando com a paixão mais elevada, que é igualmente a virtude superior da *generosidade* (*Les Passions de l'âme,* III, nn. 149-164, *Oeuvres Phil.,* III, pp. 1065-1074). A *generosidade* cartesiana, expressão acabada do preceito do "bem julgar para bem agir" aplicado a si mesmo e aos outros, representa a versão cartesiana do ideal antigo do *sábio* e mesmo do ideal cristão do *santo,* desde que prescindindo da graça divina e movendo-se apenas no universo humano da *razão*[56]. O *generoso* é, pois, a encarnação histórica da *sabedoria,* no momento em que uma nova idéia da *razão* inaugurava mo Ocidente novo ciclo civilizatório e, com ele, uma nova idéia do homem e um novo ideal de vida. Ao descrever com eloqüência a figura do *generoso* como expressão concreta da "mais alta e perfeita moral" — a moral de uma razão que é, indissoluvelmente, bem *pensar* e bem *fazer,* ou razão *teórico-poiética* — mas consciente das limitações impostas pela relatividade dos tempos e das situações[57], Descartes propõe um tipo ideal de humanidade herdeiro de um longo passado e, ao mesmo tempo, emergindo com traços inteiramente novos da profunda revo-

---

55. Ver P. Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes,* op. cit., pp. 69-76.

56. Ver D. Kambouchner, art. cit., p. 389. Sobre a *generosidade* em Descartes ver P. Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes,* op. cit., pp. 177-189; G. Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes,* pp. 80-107; J-M. Gabaude, *Liberté et Raison,* op. cit., pp. 259-261. Sobre a significação ética da paixão-virtude da *generosidade* e sua relação com a tradição aristotélica da *magnanimidade* ver Monique Dixsaut, Générosité-Magnanimité, ap. *Diction. d'Éthique et de Philosophie morale,* op. cit., pp. 595-599.

57. Ver o magistral capítulo de G. Rodis-Lewis, Bien juger et juger le mieux possible, ap. *La Morale de Descartes,* op. cit., pp. 110-124.

lução na continuidade da tradição filosófica operada pela exatamente pela metafísica cartesiana da subjetividade.

A história da Ética propriamente moderna tem, pois, início com a moral cartesiana. Aqui tem origem uma das suas direções fundamentais. A outra será apontada por Hobbes e pelo empirismo inglês. Kant tentará dominar esses dois roteiros, unificando-os nas duas faces, crítica e metafísica de sua Moral. A moral kantiana representará ao mesmo tempo, como antes observamos, o termo da evolução da Ética moderna e o ponto de partida da Ética contemporânea.

CAPÍTULO

3

THOMAS HOBBES: POLÍTICA E MORAL

A Ética do "grande racionalismo" [Espinoza (1632-1677) Malebranche (1638-1715), Leibniz (1646-1716)] situa-se na direção fixada por Descartes, de uma ética da liberdade tendo como fundamento a *transcendência* da Liberdade infinita e nela reconhecendo a origem das verdades que asseguram o reto uso da razão na ordem do *agir.* Não obstante a profunda originalidade que o gênio de cada um daqueles grandes pensadores imprimiu a seu sistema, e os traços anticartesianos presentes em cada um deles, seu lugar teórico e sua posição historiográfica permanecem dentro das coordenadas do universo da razão cartesiana. O mesmo se deverá dizer do grande formulador da escolástica do racionalismo, Christian Wolff (1679--1754) e de seus epígonos nas universidades alemãs do século XVIII, precursores imediatos de Kant.

A alternativa radicalmente anticartesiana na Ética moderna será inaugurada por Thomas Hobbes (1588-1679). Contemporâneo de Descartes, Hobbes nasceu em Malmesbury (Wiltshire) em 5 de abril de 1588. Tendo feito seus estudos em Oxford, inicia sua carreira como preceptor do filho de William Cavendish, conde de Devonshire. Acompanha seu pupilo em viagens à França e à Itália e, a partir de 1631, retorna por três vezes ao continente como preceptor de outros filhos de famílias nobres. Visita Galileu em Florença e, em Paris, freqüenta o círculo de Marin Mersenne, conhece Descartes, com quem polemiza (*Terceiras Objeções* às *Meditationes de prima philosophia).* De 1640 a 1651 reside como exilado político em Paris. Beneficiado

com a anistia geral de 1651, retorna à Inglaterra, sempre ligado à família Cavendish e, com a restauração do rei Carlos II (1660), lá permanece, vindo a falecer em dezembro de 1679.

Descartes ou Hobbes? A questão merece ser posta em torno do verdadeiro fundador da Ética moderna. Do ponto de vista da cronologia, é difícil conceder a precedência a um ou a outro, pois ambos redigiram suas obras principais quase simultaneamente: Descartes, de 1637 a 1649; Hobbes, de 1640 a 1658. Ambos viveram intensamente o mesmo clima intelectual assinalado na primeira metade do século XVII pela revolução científica, o triunfo do mecanismo, a emergência de uma nova concepção da razão e os primeiros passos da ascensão do *indivíduo* à cena da história[1]. No entanto, a prioridade de Descartes parece assegurada se atendermos à ordem das razões, pois a alternativa hobbesiana de um materialismo radical está contida como possibilidade no dualismo antropológico cartesiano como mostrou a polêmica e ruptura com Regius, ao passo que a opção inicial de Hobbes exclui qualquer abertura para uma metafísica da liberdade como a proposta por Descartes. Nesse sentido a primeira página da Ética moderna é escrita por Descartes. Mas a Hobbes coube iniciar simultaneamente um novo texto que será, de fato, uma contestação, ponto por ponto, do texto cartesiano. Serão assim dois os textos da Ética moderna que começam a ser escritos na mesma época pelos dois maiores e mais representativos pensadores do século XVII: o texto de uma Ética fundada sobre a primazia da razão por Descartes, o texto de uma Ética fundada sobre a primazia do corpo por Hobbes. Em suma, para usar a terminologia convencionalmente adotada, o texto de uma Ética *racionalista* e o texto de uma Ética *empirista*. Essa terminologia,

1. A ascensão do *indivíduo* a um protagonismo histórico que marcará inconfundivelmente o mundo moderno, é um dos temas mais fascinantes da *Geistesgeschichte* do Ocidente nos últimos quatro séculos. Iniciada na Renascença, ela se impõe de maneira aparentemente irreversível a partir do século XVII e recebe sua consagração filosófica na metafísica cartesiana da subjetividade. A categoria do *indivíduo* passa a ser desde então a categoria fundante dos sistemas éticos modernos e recebe sua expressão social, a partir do século XVIII na ideologia do *individualismo*. Dentre a vasta literatura a respeito, convém assinalar as contribuições à publicação coletiva *L'Individu dans la pensée moderne / L'individuo nel pensiero moderno* (Colóquio franco-italiano, Paris-Pisa, set.-out. 1993), 2 vols., Pisa, ETS, 1995.

no entanto, não deve levar a uma apreciação equivocada dos dois grandes modelos éticos que inauguram a modernidade. Por todo um aspecto, visível no tratado sobre a *paixões*, a ética cartesiana pode ser considerada empirista[2], assim como a ética de Hobbes, situando-se no interior de uma rigorosa estrutura conceptual, deve ser considerada de pleno direito como uma ética racionalista. De resto, o empirismo que caracterizará a filosofia inglesa do século XVIII não é senão, por suas origens históricas a partir de Francis Bacon, uma versão do racionalismo contraposta ao racionalismo cartesiano.

A reação anti-Hobbes na Inglaterra e no continente, já ativa durante a vida do filósofo[3], relegou sua obra a um lugar relativamente secundário na tradição filosófica moderna, do qual começou a emergir apenas na segunda metade do século XIX e, sobretudo, no século XX, quando sua importância foi plenamente reconhecida, e Hobbes tornou-se um dos filósofos mais presentes na pesquisa filosófica contemporânea[4].

---

2. Sobre a significação e a importância do *sensível* para Descartes ver a obra recente de P. Guenancia, *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*, op. cit. n. 73 *supra*.

3. Sobre a reação anti-Hobbes do século XVII a nossos dias e sobre sua influência ver F. Tricaud, *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie des XVII. Jahrhunderts, 3*, op. cit., pp. 160-177; G. A. John Rogers, L'influence cachée de Hobbes, ap. Y. C. Zarka — J. Bernhardt (org.), *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science, politique*, Paris, PUF, 1990, pp. 209-222.

4. As obras completas de Hobbes foram editadas no século XIX por W. Molesworth, 11 vols., Londres, J. Bohn, 1839-1845; *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, ed. Molesworth, 5 vols., Londres, ap. J. Bohn, 1839-1845. (*Reprint* dessas obras na editora Scientia, Aalen, 1961-1962.) Uma ampla informação bibliográfica (1920-1978) em W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., IV, pp. 203-223; F. Tricaud, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, op. cit., pp. 193-209; S. Goyard-Fabre, *Introduction* à tr. francesa do *De Cive* de S. Sorbière, Paris, Flammarion, 1982, pp. 11-55; Martine Pecharman, Hobbes, *Dict. d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 657-666 (bibliogr.); sobre as vicissitudes da interpretação de Hobbes, ver N. Bobbio, *Thomas Hobbes* (Piccola Biblioteca Einaudi), Turim, 1989, pp. 203-210; P. Baumann, Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit, ap. *Einführung in die praktische Philosophie*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1977, pp. 23--40. Um elenco completo, em ordem cronológica, das obras de Hobbes por E. G. Jacoby e J. Bernhardt, em *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie des XVII Jahrhunderts*, III, op. cit., pp. 93-103.

O mesmo paradoxo que envolve a posição de Descartes nas origens da Ética moderna verifica-se também no caso de Hobbes, mas por diferentes razões. Os dois fundadores do pensamento ético da modernidade não deixaram nenhuma obra dedicada especificamente à Ética. Descartes, por não ter vivido bastante para redigir a sua projetada Moral; Hobbes, por ter de tal sorte submetido a Ética à Política que nenhum espaço restou no seu sistema a ser ocupado pelas questões clássicas da filosofia moral. Integrada porém à Política e, como esta, derivada de uma Antropologia rigorosamente materialista, a Ética hobbesiana adquire os traços originais, propriamente anticartesianos, que antecipam uma das vertentes principais do pensamento ético moderno até nossos dias.

A gênese do pensamento hobbesiano está intimamente ligada às agitadas vicissitudes da política inglesa durante boa parte do século XVII e que o jovem Hobbes, associado a importantes famílias da nobreza, podia acompanhar e submeter à análise de uma inteligência privilegiada. Bem cedo toma corpo no seu espírito o projeto de uma explicação dedutivamente racional e, portanto, a seus olhos definitiva da sociedade política. É no interior desse projeto que a Ética terá o seu lugar, mas será um lugar circunscrito pelas premissas explicativas da natureza do corpo político. No entanto Hobbes, como todos os grandes pensadores ingleses dos séculos XVII e XVIII, tinha um profundo interesse pela moral e se propunha mesmo, ao elucidar a condição do homem como *cidadão*, encontrar igualmente a explicação racional do cidadão como ser *ético*. Essa intenção é manifestada claramente na epístola dedicatória do *De Cive*, obra que nos fornece algumas das informações mais completas sobre a moral hobbesiana. No texto em questão (*De Cive, Ep. dedic.*, ed. H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 74-76), Hobbes, ao dividir a Filosofia em três partes, Geometria, Física e Direito natural ou Moral, depois de celebrar os progressos da Geometria e da Física, deplora o estado confuso da Moral e se propõe saná-lo partindo dos postulados certíssimos que nos oferece a observação da natureza humana: a cupidez em se apoderar das coisas comuns como próprias, e o medo da morte violenta como sumo mal. É, pois, adotando um ponto de partida estritamente naturalista (*cupiditas naturalis* e *ratio naturalis*) que Hobbes se propõe finalmente dotar o Direito Natural ou a Moral da mesma estrita racionalidade que ele admirava na

Geometria. No *De Corpore*, c. 1 (Molesworth, I, p. 10), Hobbes divide a filosofia em *naturalis* e *civilis*, essa, por sua vez, em *ethica* e *politica* ou, simplesmente, *civilis*, constituindo o corpo de uma ciência única que procede das causas aos efeitos ou dos efeitos às causas por meio do raciocínio que se reduz à *computação*, ou seja, à *adição* e *subtração* dos fenômenos (ibid., pp. 2-3).

Assim como em Descartes, também em Hobbes o projeto de uma Moral definitiva obedece, pois, a um vasto plano de reconstrução de todo o sistema do saber. A partir provavelmente de 1637 ele já tem em mente as grandes divisões temáticas que deverão articular-se na estrutura do seu sistema: uma Física (*De Corpore*), uma Antropologia (*De Homine*) e uma Política ou Moral (*De Cive*). De fato, a publicação dessas obras não seguiu a ordem sistemática: o *De Cive* foi publicado em 1642; o *De Corpore*, em 1655; e o *De Homine*, em 1657. Entretanto, em 1651, era publicada a obra mais famosa e conhecida de Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, que pode ser considerada a síntese e a expressão definitiva do seu pensamento sobre a teoria do conhecimento e sobre sua aplicação à Política e à Moral[5].

O fundamento das concepções ético-políticas de Hobbes e a partir do qual as noções e proposições são deduzidas na sua necessidade lógica senão na sua forma, *more geometrico*, é a sua *antropologia* que, por sua vez, procede de uma *física* rigorosamente mecanicista, tradução cosmológica de uma metafísica materialista. A semelhança com o projeto cartesiano é clara, mas a bifurcação dos caminhos se dá já no plano da metafísica. Com efeito, Hobbes não admite, como Descartes, a ruptura com o mecanicismo em sentido estrito provocada pela distinção ontológica entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Se Descartes permanece dentro do paradigma mecanicista em sentido *amplo* pela primazia dada à função *poiética* do conhecimento, em Hobbes essa função se exerce em todos os campos obediente aos postulados

5. Publicado no original inglês em 1651, o texto do *Leviathan* foi traduzido em latim ou revisto e corrigido pelo próprio Hobbes em 1668, e contem numerosas e por vezes significativas variantes. O texto latino encontra-se no III vol. da edição Molesworth das *Opera Philosophica*. Uma tradução brasileira do original inglês por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva foi publicada, na coleção *Os Pensadores* (vol. XIV), São Paulo, Abril, 1973.

do mecanicismo em sentido *estrito*. No fundo, portanto, duas metafísicas aqui se defrontam, inspiradas em duas diferentes teorias do conhecimento, como aparece das objeções de Hobbes às *Meditações* de Descartes e das respostas do filósofo (*Oeuvres Philosophiques*, éd. Alquié, II, pp. 598-631): uma metafísica da interioridade de cunho espiritualista e uma metafísica da exterioridade de cunho materialista[6].

A idéia de *corpo*, que é o *primum ontologicum* da visão hobbesiana, é, na verdade, uma idéia metafísica resultante da crítica radical à idéia do *ser* da metafísica aristotélica e reivindicando, como esta, a extensão lógica de uma noção *transcendental* abrangendo Deus e todas as coisas criadas. A expressão mais incisiva desse materialismo metafísico pode ser encontrada talvez na conclusão rigorosamente anticartesiana que Hobbes infere do *Eu penso*: penso, logo a matéria pensa (*2ème. objection, Oeuvres phil.*, II, p. 602).

É sabido, porém, que a Hobbes o termo "metafísica", em sua significação literal, aparece inquinado com um equívoco histórico, como equivalente a um saber "transnatural"[7]. Além disso, a metafísica aristotélica, tendo objeto o "ser enquanto ser", noção vazia segundo Hobbes, deve ser substituída por uma *philosophia prima* ou "filosofia primeira" (designação, aliás, originalmente aristotélica) na qual o conceito de *corpo* se substitui ao conceito de *ser*[8]. À exposição da *philosophia prima* é dedicada a parte II do *De Corpore*, ou seja, da seção I dos *Elementa Philosophiae* (ed. Molesworth, I, pp. 81-174; ver igualmente *Leviathan*, c. XLVI, tr. br. p. 391-400, crítica da metafísica

6. Sobre a significação do dissenso Hobbes-Descartes, ver P. Guenancia, Hobbes-Descartes: le nom et la chose, ap. *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*, op. cit., pp. 67-79. Segundo R. Polin (*Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1977, pp. XI-XII) nada pode falsear tanto a interpretação da filosofia hobbesiana quanto a confrontação sistemática com Descartes. Não é a essa confrontação que aqui nos referimos e sim à proximidade histórica e mesmo biográfica dos dois grandes filósofos e sua participação eminente num comum *Geist* filosófico do seu tempo, que pode ser designado comodamente como "racionalismo".

7. Ver P. Magnard, Philosophie première ou métaphysique, ap. *Thomas Hobbes, Philosophie première, théorie de la science et politique*, op. cit., pp. 29-37.

8. Sobre a "filosofia primeira" de Hobbes ver Y. Ch. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes-Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1987; Id., L'enjeu de la philosophie première de Hobbes, ap. *Thomas Hobbes, Philosophie première, théorie de la science et politique*, op. cit., pp. 15-28.

e filosofia aristotélico-escolástica), e nela encontramos os fundamentos que, segundo a nomenclatura tradicional, podemos continuar denominando *metafísicos* de todo o sistema hobbesiano. A exposição da Física, da Antropologia e da Política constituindo os *Elementa Philosophiae* é precedida pela Lógica, que Hobbes denomina igualmente *Computatio* em virtude de sua concepção do raciocínio, definido como adição e subtração dos termos lingüísticos de acordo com o postulado nominalista, reduzindo, pois o raciocínio a um cálculo ou *computação* (ver igualmente *Leviathan*, c. V, tr. br. pp. 31-35). Um importante capítulo sobre o *método* termina a Lógica, confirmando o caráter rigorosamente nominalista do *organon* hobbesiano, arma principal de seu combate à metafísica das essências[9], e proclamado de modo enfático no *Leviathan*: "a luz do espírito humano são as palavras claras, depuradas em primeiro lugar e purificadas de toda ambigüidade por meio de definições exatas. A *razão* é o seu *avançar*, o aumento da *ciência* o seu *caminho*, o bem da humanidade o seu *fim*" (*Leviathan*, c. V, tr. br. modificada p. 35).

Não é nosso propósito expor aqui, mesmo resumidamente, a Física e a Antropologia de Hobbes, mas apenas lembrar a continuidade estrita que vigora entre o mecanicismo materialista de uma e de outra e as doutrinas ético-políticas que completam o sistema filosófico do pensador inglês. Convém, no entanto, ter presente que a coerência e unidade do sistema repousam sobre a opção metafísica fundamental que nos é transmitida na *philosophia prima* e cuja expressão conceptual mostra uma inegável analogia com a opção cartesiana pelo alcance metafísico do *Eu penso* resultante da "destruição", pela dúvida metódica, do mundo *pleno* das qualidades sensíveis. Hobbes, com efeito, no início da II parte do *De Corpore*, intitulada justamente *Philosophia prima*, propõe (cap. VII) a célebre experiência mental da *annihilatio mundi* ou supressão imaginária do universo (Molesworth, I, pp. 81-84). Na verdade, a intenção da experiência hobbesiana dirige-se a mostrar o caráter imaginário do *espaço* e do *tempo*, categorias fundamentais na construção do universo físico e cujo conteúdo inteligível, expresso na linguagem permanece, mesmo suposta a não-existência do mundo exterior. A *annihilatio* de

---

9. Sobre a Lógica como preâmbulo da Filosofia primeira, ver Y.-Ch. Zarka, L'enjeu de la philosophie première de Hobbes, loc. cit., pp. 18-22.

Hobbes dirige-se tão somente à existência das coisas exteriores e conserva intacto o mundo interior da imaginação e da memória, o que permite definir o espaço como "imagem (*phantasma*) da coisa existente enquanto existente" e o tempo como "imagem (*phantasma*) do movimento enquanto nele imaginamos a sucessão ou o antes e depois". Nesse sentido a dúvida em Descartes se mostra muito mais radical, pondo em questão o mundo exterior e o mundo interior e não deixando subsistir senão a certeza do *Eu penso.* Mas o que convém ressaltar na comparação entre a *dúvida* cartesiana e a *annihilatio* hobbesiana é, em primeiro lugar, a opção metafísica que nelas se faz presente e que divide inconciliavelmente uma *metafísica do espírito* e uma *metafísica do corpo.* Em segundo lugar, o fato de que ambos os procedimentos, que representam o ponto de partida ou o *primum movens* das duas filosofias, obedecem ao paradigma mecanicista que inaugura a nova idéia de Razão dominante nos tempos modernos. Em Hobbes, como analogamente em Descartes, não obstante as diferenças na concepção do *método,* a Razão procederá segundo o modelo *poiético,* construindo — ou reconstruindo — a realidade de acordo com as duas formas da *computatio,* a saber, *a análise* que caminha do complexo ao simples (*subtractio*) e a *síntese* que procede dos primeiros princípios à ciência (*additio*) (*De Methodo,* VI, Molesworth, I, pp. 61-67)[10]. A construção hobbesiana permanece encerrada nos limites ontológicos da noção primeira de *corpo* dentro dos quais se definem e se explicam as categorias fundamentais da *philosophia prima* (*De Corpore,* p. II), e se expõem as doutrinas sobre os *movimentos* e *grandezas* (III p.) e sobre os *fenômenos naturais* (IV p.).

A antropologia hobbesiana, na seqüência do *De Corpore,* constitui o pressuposto conceptual imediato de suas doutrinas ético-políticas e, como tal, é retomada na I parte do *Leviathan* onde, a partir do cap. VI, dedicado ao estudo das *paixões,* os temas éticos se fazem presentes e passam mesmo a ocupar lugar preponderante na exposição (cc. VII-XVI). Já o tratado *de Homine* dos *Elementa Philosophiae* ocupa-se em boa parte com o estudo da *visão,* sentido principal no

10. Sobre a natureza do *construtivismo* de Hobbes, que se aplica sobretudo ao próprio homem como *cidadão* e à sociedade civil, ver R. Polin, *Politique et philosophie chez Hobbes,* op. cit., pp. 10-25, e F. Tricaud, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. die Philosophie des XVII Jahrhunderts,* III, op. cit., pp. 139-140.

conhecimento do mundo exterior, da linguagem, das paixões, dos costumes e da religião. O capítulo final (cap. XV) faz a transição para o *De Cive* ao tratar do homem denominado "fictício", isto é da *pessoa*. Assim, as três obras principais que nos transmitem as concepções ético-políticas de Hobbes, a saber, os *Elements of Law Natural and Politic* (1640), o *De Cive* e o *Leviathan*[11], coincidem na íntima relação entre a antropologia materialista, fundamento do conceito de *lei natural*, e o sistema ético-político que se edifica sobre esse conceito.

Segundo a exata caracterização de F. Tricaud, o ideal ético de Hobbes é a "vida de acordo com as leis naturais"[12]. A definição das "leis naturais"(*laws of nature*) e dos "direitos naturais" (*right of nature*) e a demonstração das condições que tornam possível a passagem dos direitos naturais pré-políticos do "estado de natureza" para o direito e a lei civil no "estado de sociedade" em ordem à satisfação da tendência fundamental de todo ser humano[13], a tendência para a *paz*, tal o objetivo fundamental do sistema ético-político de Hobbes. Ora, leis e direitos só podem ser definidos em sua gênese e em seu conteúdo quando referidos originariamente ao chamado "estado de natureza"(*the natural estate of man, status naturae*), uma hipótese de alcance ao mesmo tempo antropológico, ético e político e que iria obter, como é sabido, a significação de um *primeiro princípio* nas teorias modernas do Direito Natural. A hipótese do "estado de natureza" é necessária, segundo Hobbes, para a demonstração da gênese da sociedade (que Hobbes denomina o *Commonwealth* sob suas diferentes formas históricas), pois somente a condição natural e o comportamento do ser humano naquele estado podem explicar o aparecimento do primeiro vínculo social, a saber do *contrato*. A necessidade da hipótese do "estado de natureza" decorre ainda da rejeição, por parte de Hobbes, da sociabilidade natural do ser humano, pressuposto da ética e da política clássicas. Com efeito, a exposição do "estado de natureza" no cap. I do *De Cive* (Warrender, pp. 89-97) parte da crítica radical àquele pressuposto, crítica implícita, de res-

11. Ver a análise dessas tres obras por F. Tricaud, ibid., pp. 127-128.

12. F. Tricaud, ibid., p. 152.

13. Essa tendência é concebida por Hobbes a partir do conceito físico-antropológico fundamental de *conatus* (esforço) que se manifesta em nós como fato da consciência e engloba as sensações e as paixões. O conceito do *conatus* tem sua origem na física do movimento (ver *De Corpore*, c. XV).

to, na antropologia hobbesiana, que estabelece a anterioridade de natureza do *indivíduo* sobre a sociedade (*Leviathan*, c. XIV; tr. br., p. 80). A primeira atitude dos indivíduos, segundo Hobbes, para a qual concorrem as quatro faculdade fundamentais da natureza humana (força corporal, experiência, razão, afetividade) é a de colocar-se uns em oposição aos outros (*alteri adversus alteros*); e é justamente para preservar-se contra a violência mútua, condição natural do "estado de natureza", que se torna necessária a invenção do "estado de sociedade". O mecanicismo de Hobbes desempenha aqui papel heurístico fundamental[14]: os dados fundamentais da natureza, concebida mecanicisticamente, são o *movimento* e a *força*. Eles agem plenamente no exercício das faculdades do ser humano como ser da natureza e que se mostra, em seu primeiro estado, como *indivíduo* em face de outros indivíduos[15] e na luta para satisfazer seu primeiro *direito natural* que é o da autoconservação. A "luta de todos contra todos" é a imposição da lei do equilíbrio de forças a ser mantido ou restabelecido nesse reino da violência sem lei que é o "estado de natureza". Nesse reino, onde não há como definir o bem ou o mal, o justo ou o injusto (*Leviathan*, c. XIII; tr. br., pp. 78-81; *De Cive*, I, c. 1, Warrender, p. 93), vigora o *direito natural* pré-político que autoriza todos os meios para a conservação da própria vida. É a essa soberania de cada um sobre si mesmo no estado de luta permanente com o outro que Hobbes denomina *liberdade* em sentido primigênio (*Libertas* é o título da 1ª parte do *De Cive*). A passagem da *liberdade* do "estado de natureza" para o *domínio* na sociedade civil assinala, pois, a gênese da esfera ético-política onde a aspiração fundamental à *paz* deve ser garantida e onde se torna possível a observância das leis naturais. Essa passagem se dá, como sabemos, na forma do *pacto* (*covenant*) que é uma modalidade do *contrato* e sobre o qual Hobbes discorre longamente (*De Cive*, I, c. 2, Warrender, pp. 98-107; *Leviathan*, c. XIV; tr. br., pp. 82-89). Para evitar uma contradição entre o *bellum omnium contra omnes* do "estado de natureza" e a disposição que se forma nas condições do mesmo "estado" para a iniciativa e aceitação

14. Sobre essa presença do mecanicismo nos fundamentos da concepção ético-política de Hobbes, ver a introdução de S. Goyard-Fabre à edição da tradução francesa do *De Cive*, op. cit., pp. 24-44.

15. Sobre o *indivíduo* em Hobbes ver R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 108-128.

do *pacto,* Hobbes submete essa iniciativa e aceitação à obediência da primeira *lei natural* que ordena procurar e defender a *paz* (*De Cive,* I, c. 2, Warrender, pp. 98-107; *Leviathan,* c. XIV). Ora, a lei natural não depende do consentimento dos indivíduos, mas consiste no "ditame da razão reta sobre o que deve ser feito ou omitido em ordem à preservação, quanto possível permanente, da vida e das partes do corpo" (*De Cive,* I, 2, Warrender, p. 99). Essa preservação só se alcança com a paz e, portanto, o horizonte da paz que se divisa no "estado de natureza", iluminado pela primeira *lei natural* e para o qual os homens se encaminham pelo *pacto,* é conhecido pela *razão reta,* ou seja, por "uma parte da natureza humana que não o é menos que qualquer outra faculdade ou afeição do ânimo" (*ibid.*), e é, pois, vigente no "estado de natureza". Desse modo, o que torna possível o nascimento da sociedade civil e, nela, a efetivação do ideal ético como vida de acordo com as leis naturais, é a faculdade da *razão* inerente à natureza humana e da qual procede a iniciativa da saída do "estado de natureza".

Há assim em Hobbes uma relação de cunho dialético entre *direito natural* e *lei natural.* Esses dois conceitos, recebidos da tradição clássica e cujo fundamento era a natureza das coisas e a ordem do mundo, são retomados por Hobbes em sentido estritamente *antropológico.* O direito natural protege e arma o indivíduo na luta pela satisfação da primeira das suas necessidades vitais que é simplesmente *viver:* é um direito congênito ao estado primordial da natureza e não implica nenhuma conotação nem moral nem jurídica. A lei natural faz intervir a razão como capacidade de limitação da pretensão absoluta do direito natural, pela revelação da necessidade igualmente elementar da *paz,* sem a qual a própria necessidade de viver está permanentemente ameaçada: é uma lei que implica potencialmente a *negação* do estado de natureza. À primeira lei natural segue-se, pois, toda uma sucessão de leis que formam como que o arcabouço da existência ético-política do indivíduo, uma vez vingada a fronteira do estado de natureza e instituída a sociedade civil (*De Cive,* I, c. 3, Warrender, pp. 107-121; *Leviathan,* c. XV; tr. br., pp. 90-99)[16].

---

16. Sobre o direito natural e a lei natural na acepção hobbesiana, ver a excelente exposição de R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes,* op. cit., ch. VIII, pp. 176-204. Aí se encontra (pp. 203-204) uma relação das 19 "leis da natureza"

A exposição completa da teoria política de Hobbes, que escapa ao nosso propósito nessas páginas[17], consagra por conseguinte, no pensador inglês, a definitiva absorção da Ética na Política, uma vez que toda a esfera do *agir* do indivíduo na sociedade civil está circunscrita por sua condição de *civis*. Uma ética fundada sobre a tendência do indivíduo para um *bem objetivo* e sobre o finalismo da *eudaimonia* que dela decorre é totalmente impensável na perspectiva hobbesiana. Nesse sentido, Hobbes abre um caminho inteiramente novo para o pensamento ético na cultura moderna ocidental que será seguido, ainda que por sendeiros diversos, por uma grande e, sob certos aspectos, dominante corrente de teóricos da moral que se reconhecerá nos epítetos vulgarizados de *naturalismo, relativismo cultural* e *subjetivismo*[18].

O caminho hobbesiano para uma *moral* possível e efetiva na sociedade civil parte, pois, do obstáculo que representa no "estado de natureza" o *direito natural* à formação de uma *moralidade* específica, já que ali não tem lugar o bem e o mal, o justo e o injusto, a virtude e o vício[19]. O individualismo radical torna impensável na condição natural, a constituição de um universo ético.

Não obstante, a presença da *razão* no homem da natureza, ditando a *lei natural*, abre uma clareira que ilumina a possibilidade do *pacto* e, conseqüentemente, a possibilidade da formação da sociedade civil. Daqui a preeminência, na gênese da sociedade, da *lei natural* à qual cabe em princípio o predicado de *moral* e que deve ser, em toda a sua extensão, identificada com a *lei divina* (*De Cive*; I, c. 4, Warrender, pp. 121-129). A conclusão de Hobbes é, pois, perfeita-

---

enumeradas por Hobbes no *Leviathan* e um organograma dedutivo (pp. 200-201) dessas mesmas leis a partir da Razão que a si submete os dois apetites fundamentais do *temor* e da *glória*.

17. Uma exposição dos diversos aspectos da teoria política de Hobbes por um eminente pensador político encontra-se nos textos reunidos sobre o tema por Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 3-193.

18. Sobre e distinção, em Hobbes, do "direito natural" (na acepção hobbesiana) e a moralidade ver K.- H. Ilting, *Naturrecht und Sittlichkeit*, op. cit., pp. 204-209; e sobre a "lei natural"e a "lei civil" ver N. Bobbio, Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes, ap. *Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 111-145.

19. Ver F. Abelzon, Ethics (History of) ap. *Enciclopedy of Philosophy* (P. Edwards), III, p. 90.

mente lógica: a ciência das *leis naturais* é a verdadeira *filosofia moral* (*Leviathan*, c. XV; tr. br., pp. 98-99): nela estará estabelecido o que é bom e o que é mau e, por conseguinte, a virtude e o vício[20].

Ora, é justamente nesse terreno, no qual se formulam os problemas centrais da Ética, que o nominalismo e o naturalismo de Hobbes conduzem à proposição de teses cuja radical novidade inaugura na história das concepções éticas modernas uma corrente criticamente alternativa à tradição clássica e ao racionalismo cartesiano. O postulado nominalista na teoria do conhecimento conduz, por um lado, a uma total relativização das noções de bem e mal, referidas unicamente ao modo de pensar das indivíduos que usam tais termos (*Leviathan*, c. VI, tr. br. p. 37). Segundo R. Polin as dificuldades desse relativismo levaram Hobbes a definir três tipos ideais em torno dos quais se formam constelações de valores que provocam, por sua vez, três atitudes fundamentais em face do bem e do mal: a atitude do *homem da natureza*, seu correspondente na sociedade civil, representado pela atitude do *soberano* e, finalmente, a atitude do *cidadão*[21]. É fácil ver que a unidade do saber ético tal como fora concebido desde Platão e que se apoiava sobre a objetividade do Bem, sofre aqui uma ruptura radical e não é talvez fora de propósito referir ao relativismo moral hobbesiano as raízes ideológicas do pluralismo conflitivo que opõe as atitudes éticas vigentes na sociedade moderna, onde se defrontam a moral dos indivíduos vivendo nessa réplica do "estado de natureza" presente, segundo Hegel, no sistema das necessidades ou na economia da sociedade civil, a moral dos senhores ou dos detentores do poder, e a moral do "cidadão".

Hobbes foi um conhecedor exímio de Aristóteles, cuja *Ética de Nicômaco* leu, analisou e anotou. Do Estagirita recebe boa parte da sua terminologia no campo da moral e da política, em particular a nomenclatura das principais virtudes: *dikaiosyne, andreia, megalopsychia, phronesis*, que Hobbes traduz literalmente: *justice, fortitude, magnanimity,*

---

20. As "lei naturais" são justamente denominadas por F. Tricaud o *pivot* do sistema hobbesiano: Les lois de nature, pivot du système. ap. Zarka-Bernhardt (org.), *Thomas Hobbes, théorie de la science et politique*, op. cit., pp. 265-273.

21. Sobre as noções de *bem* e *mal* em Hobbes ver o capítulo fundamental de R. Polin, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 129-150.

prudence[22]. A relação que a reflexão ético-política de Hobbes estabelece com a *ethike pragmateia* de Aristóteles é uma relação *ex opposito.* Todas as categorias fundamentais que sustentam a ética teleológica do Bem tal como Aristóteles a transmitiu a uma longa tradição, são alvo da crítica radical de Hobbes que opera aqui uma "desconstrução" conceptual no sentido mais rigoroso do termo[23]. Ela atinge sobretudo o conceito-chave de *virtude.* Na lógica do discurso hobbesiano, a virtude perde sua especificidade como hábito do *bem agir* (*eu prattein*) que constitui a excelência (*aretê*) do virtuoso e o estabelece no meio entre o excesso e o defeito onde reside o vício. Tal concepção é incompatível com o naturalismo e o nominalismo de Hobbes, para o qual a *virtude* se identifica com o movimento voluntário ou *paixão* na medida em que se compõe com as leis da natureza e, sobretudo, na medida em que predispõe, por meio da obediência à primeira lei da natureza que ordena a busca da paz, e do uso do instrumento privilegiado da linguagem para o *pacto,* objeto da segunda lei. A partir do pacto, podem ser definidos o justo e o injusto (terceira lei), e daqui decorrem as outras leis e a possibilidade da vida virtuosa na sociedade civil[24]. Esse o ensinamento dos capítulos VI-VIII do *Leviathan,* que podemos considerar como sendo o "tratado das virtudes" de Hobbes, e onde paixões, sentimentos e comportamentos são tratados do ponto de vista da autoconservação e da auto-satisfação e cuja excelência em termos comparativos recebe a qualificação de *virtudes* (ibid. c. VIII; tr. br., p. 47). Nesse sentido a virtude é inteiramente relativa aos *costumes* que constituem a sua dimensão social, e não possui nenhuma bondade intrínseca derivada de um *finis ultimus* ou de um *summum bonum* (ibid., c. XI; tr. br., p. 64). Paradoxalmente, o fim *moral* por definição que é a vida plenamente satisfeita do indivíduo e que seria, como pretendeu Aristóteles, o fundamento da vida política, vê aqui invertido o seu lugar conceptual e passa a ter na *política* a sua única possibilidade de realização. A única finalidade que Hobbes admite no agir retira assim dos fins da

22. R. Polin, ibid., p. 165.

23. Ver, a propósito, R. Polin, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes,* op. cit., pp. 164-175.

24. A relação da moral com a política de Hobbes é tratada com maestria por R. Polin em *Hobbes, Dieu et les hommes,* PUF, 1981, pp. 207-233; ver sobretudo a conclusão, pp. 231-233.

vida humana qualquer especificação moral autônoma: a vida moral é apenas uma instância derivada da vida social e política. É, pois, historicamente fundado pensar que parte de Hobbes o longo processo de desvirtuamento da noção clássica de *virtude* na Ética moderna, que levou finalmente a seu quase desaparecimento, e provocou as tentativas recentes de recuperação dessa categoria fundamental da tradição ética[25].

Não obstante a pertinaz oposição sofrida por Hobbes durante sua vida e após a morte tanto na Inglaterra como no continente, sua poderosa influência, muitas vezes subterrânea e inconfessada, agiu decisivamente na gênese e desenvolvimento da corrente de pensamento ético alternativa ao racionalismo de cunho cartesiano e que ficou conhecida como *empirismo* inglês.

A tradição do *empirismo* tornou-se pouco a pouco preponderante na Ética moderna, tendo contribuído para esse predomínio de um lado a perfeita correspondência entre os padrões de conduta preconizados por esse modelo ético e por sua fundamentação gnosiológica e a emergente ideologia do *individualismo* nos inícios do século XVIII[26] e, de outro, a correspondência não menos perfeita entre os ditames da moral empirista e as profundas transformações socioeconômicas da sociedade provocadas na Inglaterra pela implantação generalizada da economia de mercado[27] e pela chamada revolução industrial. Essa implantação de um novo paradigma de civilização que vinha sendo lentamente elaborado desde os inícios dos tempos modernos e levada então a cabo como aparentemente irreversível, explica provavelmente a primazia dos dois temas que dominam a filosofia inglesa no século XVIII: o tema gnosiológico e o tema ético. Impunha-se, com efeito, à sociedade, em processo de

---

25. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura* (2ª ed.) op. cit., pp. 111-118; e sobretudo o livro já clássico de A. Macintyre, *After Virtue: a study of Moral Theory*, 2ª ed., Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.

26. Ver sobretudo as obras fundamentais de Louis Dumont, *Homo Aequalis: génèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977 e *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983 (tr. br., Rio de Janiero, Rocco, 1985) e o capítulo sobre Locke de Ch. Taylor: O *Self* pontual de Locke, ap. *As fontes do Self*, op. cit., pp. 209-229.

27. Ver Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1957 (tr. br., Rio de Janeiro, Campus, 1980).

mudança profunda, rever e repensar duas das suas referência fundamentais: o instrumento do conhecimento e as normas da conduta. O *empirismo* vinha atender a essas duas exigências podendo, de resto, buscar sua inspiração na própria tradição filosófica inglesa, a que provém de Robert Grosseteste e da escola nominalista de Oxford na Idade Média, passa por Francis Bacon na Renascença e encontra em Hobbes seu intérprete maior.

No campo da Ética, o *empirismo* mostrou-se extraordinariamente fecundo, dando origem a uma abundante literatura e a propostas teóricas diversas de explicação do conhecimento e do agir éticos e influindo decisivamente no advento e no espírito da Ilustração[28]. Convém lembrar ainda uma vez que o *empirismo* se apresenta como uma versão do *racionalismo,* sendo que a oposição historiograficamente consagrada situa-se, de fato, entre o *racionalismo* metafísico da tradição cartesiana e o *racionalismo* empirista que procede de Hobbes.

Dois pensadores que podem ser considerados emblemáticos presidem à formação e ao desenvolvimento do empirismo inglês: John Locke (1632-1704) na segunda metade do século XVII e David Hume (1711-1786) no século XVIII. A mesma fonte empirista alimenta duas concepções bem diferentes da Moral e do seu fundamento, ambas destinadas a exercer influência profunda em todo o desenvolvimento posterior da Ética.

Como Hobbes, nunca nomeado mas alvo de crítica constante, Locke é, antes de tudo, um pensador político e iniciador da tradição liberal[29]. Para ambos a categoria do *indivíduo* está igualmente no

28. Sobre a vertente *empirista* da Ilustração ver, dentre uma ampla literatura, Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIème siècle,* 3 vols., Paris, Boivin, 1963 e W. Röd, *Der Weg der Philosophie,* op. cit., II, pp. 81-95.

29. Locke não escreveu nenhum tratado de Moral. Seu pensamento nesse campo deve ser colhido em suas obras principais sobre gnosiologia e política, a saber: *Essays Concerning Human Understanding* (1690), *Essays on the Law of Nature* (1689; ed. von Leyden, Oxford, 1954); *Letters on Toleration* (1689-1706); *Reasonebless of Christianity* (1695); *Two treatises of Government* (1690). Uma informação biobibliográfica completa sobre Locke encontra-se em W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* op. cit., IV, pp. 455-492; ver igualmente o capítulo de R. Brandt sobre Locke no *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie des XVII Jahrhunderts,* op. cit., III, 2, pp. 669-693; o excelente artigo de Jean-Michel Vienne, John Locke et la tradition empiriste, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale,* op. cit., 848-855

fundamento das respectivas concepções políticas. Mas o indivíduo de Locke já desde o "estado de natureza" é pensado em total contraste como o *homo homini lupus* de Hobbes, sendo um ser constitutivamente moral e encontrando na "sociedade civil" em virtude do pacto social o campo ideal de exercício do seu agir ético. Locke partilha ainda com Hobbes o postulado nominalista e uma estrita gnosiologia sensista. Mas ao materialismo de Hobbes acusado de conduzir logicamente ao ateísmo, Locke opõe um espiritualismo teísta que, em alguns momentos o aproxima de Descartes e que lhe permite explicar a origem da Lei Natural, a possibilidade de seu conhecimento pelo homem, sua obrigatoriedade e a legitimidade das sanções por seu não-cumprimento. A moral de Locke pode ser considerada, desta sorte, como um prolegômeno à moral preconizada pela vertente teísta da Ilustração, justificando o epíteto *le sage Locke* dado por Voltaire ao filósofo inglês.

A caraterística fundamental do pensamento ético de Hume[30], que o opõe a Locke, é a rejeição decidida dos princípios e do método da tradição racionalista do campo da Moral, ou ainda a completa ruptura gnosiológica entre a razão demonstrativa — entendida segundo o modelo empirista e nominalista — que tem por objeto o *ser*, e o conhecimento moral que enuncia juízos de obrigação ou *dever-ser*. Hume ficou conhecido justamente na história da Ética moderna pela sua célebre demonstração (*Treatise on Human Nature*, III, 1) da impossibilidade do estabelecimento de uma conseqüência lógica unindo o *ser* ao *dever-ser*, inviabilizando assim uma Moral funda-

---

(biblio.) bem como seu livro *Raison et Expérience: les fondements de la Morale selon Locke;* a valiosa tese de Edgard J. Jorge Filho, *Moral e História em Locke*, (col. Filosofia, 20), São Paulo, Loyola, 1991. A Locke é creditada a descoberta da *consciência* (entende-se a consciência psicológica), como constitutivo formal da pessoa humana. Ver John Locke, *Identité et différence: l'invention de la conscience*, tr., intr. e notas por E. Balibar, Paris, Seuil, 1998. Essa concepção lockiana da consciência pode ser considerada um dos capítulos do declínio da idéia clássica de "consciência moral" nos tempos modernos.

30. Principais obras de Hume: *A Treatise of Human Nature* (1739-1741): o livro II trata das *paixões* e o livro III da *Moral*; *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, (1751; 2ª ed. 1777). Bibliografia sobre Hume (1920-1980) em W. Totok, *Handbuch des Geschichte der Philosophie*, op. cit. V, (1986), pp. 544-570; M. Malherbe, *La Philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1992; Id. art. David Hume, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 673-683 (biblio.).

da sobre a razão. Hume é, juntamente com Francis Hutcheson (1694-1746), o iniciador da *moral do sentimento* que se tornaria uma das correntes dominantes do pensamento ético até nossos dias[31]. Segundo a concepção humiana, a Moral, ao ocupar-se com sentimentos de *aprovação e desaprovação* que se exprimem na linguagem típica dos juízos morais, não se refere a fatos observáveis como a ciência mas a apreciações *subjetivas* do agente moral, sendo *bom* o que provoca o sentimento da aprovação segundo o critério da *utilidade* que resulta da própria ação, e *mau* o que é objeto de desaprovação segundo o mesmo critério. Por conseguinte, o único fundamento *objetivo* do juizo moral é a *utilidade,* que é, por definição, sempre um meio, nunca um *fim.* Tal o princípio do *utilitarismo,* denominação com que ficou conhecida a ética de Hume e se estendeu aos que nela se inspiram como Adam Smith (1723-1790) com sua *The Theory of Morals Sentiments* (1759) e, no século XIX, Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873). As concepções morais de Hume e Hutcheson desenvolvem-se num contexto histórico e cultural bem diverso daquele no qual viveu Locke, e que ficou conhecido como a Ilustração escocesa. É preciso, contudo, assinalar que no quadro da Ilustração e em face da tradição escocesa de matriz calvinista a atitude de Hume se mostrou criticamente distante[32].

Os dois grandes roteiros da Ética moderna que irão conduzir a Kant, o da Ética *racionalista* de matriz cartesiana e de teor metafísico e o da Ética *empirista* de matriz hobbesiana e de teor nominalista alcançam no século XVIII com Christian Wolff de um lado, e com David Hume de outro, uma expressão que se tornará paradigmática. Mas a história da Ética moderna nesse intervalo que vai de Descartes e Hobbes a Kant conhece uma evolução bem mais complexa do que poderia ser sugerido pela simples oposição entre racionalismo e empirismo. Em particular convém levar em conta o nascimento e desenvolvimento, no século XVII, das teorias do Direito Natural

31. Sobre o "sentimento moral" ver o artigo de Bernard Bartschi, Sens moral, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale,* op. cit., pp. 1371-1379, e o capítulo "Sentimentos morais" em Ch. Taylor, *As fontes do Self,* op. cit., pp. 319-342.

32. A propósito, ver Alasdair Macintyre, *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (tr. br. de M. Pimenta) col. Filosofia 17, São Paulo, Loyola, 1991, cc. 12, 13, 14, pp. 227-349.

conhecidas como *jusnaturalismo* por obra sobretudo de Hugo Grotius (1583-1645; *De jure belli et pacis*, 1625) e Samuel Puffendorf (1632--1694; *De lege naturae et gentium*, 1672) que, paralelamente a Hobbes, irão contribuir de maneira decisiva para o advento de uma ciência ético-jurídica fundada numa concepção rigorosamente naturalista e historicista da Lei natural e, conseqüentemente, do Direito[33], concepção que irá prevalecer no desenvolvimento da moderna ciência jurídica. Herdeiro da tradição do Direito Natural, J.-J. Rousseau (1712--1778; *Du Contrat social*, 1762)[34] é igualmente o maior e mais genial representante do pré-romantismo que introduz, em contraposição ao racionalismo da Ilustração, o *sentimento* e a *consciência moral* no centro da sua concepção do ser humano mas, ao mesmo tempo, expõe a estrutura dessa concepção segundo uma ordem rigorosa de razões, dentro dos mais exigentes preceitos do método hipotético--dedutivo[35]. Ainda no clima do pré-romantismo convém lembrar J. G. v. Herder (1744-1803), contemporâneo, discípulo e crítico de Kant, em cuja obra se encontram os princípios da chamada concepção "expressivista" que influirá profundamente na antropologia posterior[36]. Seja a síntese rousseauana do jusnaturalismo e do pré-romantismo quanto o expressivismo de Herder estarão de alguma maneira presentes na Ética de Kant.

---

33. Ver o artigo de Simone Goyard-Fabre, Loi Naturelle moderne ap. *Dicitionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit. pp. 868-874 (bibl.) e H. Lima Vaz, Ética e Direito, ap. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura* (2ª ed.), op. cit., pp. 135--180.

34. A bibliografia sobre Rousseau encontra-se em W. Totok, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, op. cit., V, pp. 463-487; ver R. Dérathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1974.

35. Ver P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1952 e, sobretudo a obra fundamental de V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974; e A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, 3 vols., Paris, Vrin, 1984. Sobre a Ética na filosofia francesa das Luzes ver J. Domenech, *L'Éthique des Lumières: les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1989.

36. Ver o capítulo sobre "A virada expressivista" em Ch. Taylor, *As fontes do Self*, op. cit., pp. 471-500; a bibliografia sobre Herder em W. Totok, op. cit., V, pp. 158--165. Sobre os antecedentes históricos imediatos da Ética de Kant ver D. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, ap. G. Prauss (org.), *Kant: zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Colônia, Kiepenheuer und Witsch, 1973, pp. 223-254 (aqui pp. 233-238).

V

ÉTICA KANTIANA

CAPÍTULO 1

O ITINERÁRIO PRÉ-CRÍTICO DA ÉTICA

CONTEMPLADA desde a perspectiva do itinerário histórico das duas grandes matrizes do pensamento filosófico no Ocidente, a matriz *teórica* e a matriz *prática*, a obra de Kant representa ao mesmo tempo uma estação final e o início de um novo caminho do filosofar. O próprio Kant estava plenamente cônscio desse caráter inaugural de sua tarefa crítica, e assim o deixou consignado, entre outros textos, nos *Prefácios* às duas primeiras *Críticas*: tratava-se de pôr fim a uma longa errância do pensamento e de recomeçar, sob os auspícios de uma verdade enfim desvelada, a tarefa, entre todas necessária, da reflexão filosófica. Sob esse aspecto Kant partilha o mesmo ideal e a mesma ambição de seus grandes predecessores na rota do racionalismo moderno, a começar por Descartes. Tendo vindo, porém, no momento em que o paradigma racionalista parecia ter atingido, com Chr. Wolff, sua expressão mais acabada e, ao mesmo tempo, o prenúncio de seu declínio e em que o prudente ceticismo de Hume denunciava a fragilidade dos pressupostos racionalistas, Kant encontrou-se numa conjuntura teórica caracterizada pelo imperativo da solução das aporias que se manifestavam no modelo racionalista de filosofia, seja em sua versão leibnizo-wolffiana seja em sua versão empirista. O *criticismo* de Kant mostrou-se, a seus próprios olhos, como a definitiva superação daquelas aporias e como a abertura de um novo caminho para a prática do filosofar. Tal o ângulo historicamente mais correto sob

o qual sua obra deve ser ainda hoje lida e estudada e revelado seu verdadeiro alcance[1].

Mas o passo à frente de Kant parte evidentemente do próprio terreno do racionalismo e situa-se no prolongamento de toda a tradição do pensamento ocidental. A filiação dos problemas kantianos remonta, assim, aos primeiros temas platônico-aristotélicos, sendo particularmente visível na clássica interrogação sobre a distinção entre *razão teórica* e *razão prática*, e sobre a primazia a ser atribuída a uma ou à outra. Com efeito, é permitido considerar historicamente o problema da *razão teórica* ou *razão pura* como a herança platônica

1. A bibliografia recente (1920-1980) sobre Kant nas principais línguas encontra-se em W. Totok e col., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, op. cit., V, pp. 44-145. Aí são citados igualmente os principais repertórios filosóficos sobre a obra de Kant (pp. 44-45); a bibliografia sobre a Ética encontra-se nas pp. 96-104. Ver igualmente M. Barthelémy-Madaule, Essai de bibliographie kantienne, ap. Id., *Bergson, adversaire de Kant*, Paris, PUF, 1966, pp. 227-268. A bibliografia mais importante sobre Kant pode ser acompanhada pela revista *Kant-Studien*, publicada desde 1902 e distribuída atualmente pela editora W. de Gruyter, Berlim. Seleções bibliográficas sobre a Ética encontram-se nas obras dedicadas recentemente a esse tema, por exemplo, Leslie W. Beck, *A Commentary on Kants Critique of Practical Reason*, Chicago, 1963 (citamos a tr. alemã de K-H. Ilting, *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Munique, W. Fink, 1974, biblio., pp. 308-313); O. Höffe, *Immanuel Kant* (tr. it.), Bolonha, Il Mulino, 1986 (bibl. sobre Ética, pp. 308-310); B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, biblio. pp. 200-204; F. Kaulbach, *Immanuel Kant*, 2ª ed., Berlim, de Gruyter, 1982, biblio. sobre Ética, pp. 345-346. Eis uma seleção bibliográfica sobre a Ética kantiana: V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905 (reed. 1926; PUF, 1969); G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Ethik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1931; tr. fr. de M. Regnier, *Critique et Morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1961; H. B. Acton, *Kants Moral Philosophy*, Londres, Macmillan, 1970; O. Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, I, Albeuve (Suíça), Castella, 1985; J. Vialatoux, *La Morale de Kant*, Paris, PUF, 1968; A. Philonenko, *L'Oeuvre de Kant*, II, Paris, Vrin, 1972; G. Prauss (org.), *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Colônia, Kiepenheur und Witsch, 1973; G. Lehmann, *Kants Tugenden: Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlim, de Gruyter, pp. 5-95; R. Bittner/K. Cramer (eds.), *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975; F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlim, de Gruyter, 1978; Monique Castillo, Kant, *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie morale*, op. cit., pp. 795-802 (bibl.). Sobre a evolução da historiografia kantiana, ver M. Campo/V. Mathieu, Kant, ap. *Questioni di Storiografia Filosofica*, op. cit., III (1974), pp. 9-132 e a breve mas instrutiva nota de V. Mathieu em sua tradução italiana da *G/M/S* e da *K/p/V*, Milão, Rusconi, 1982, pp. 55-66.

herdada por Kant[2], assim como o problema da *razão prática* pertence, sem dúvida, à sua herança aristotélica, que ele reintegrará na herança platônica com o conceito propriamente kantiano de *razão pura prática*. Buscar traços documentais dessas heranças na letra dos escritos kantianos é provavelmente trabalho inútil, dada a notória indiferença do filósofo pela erudição histórica. Mas eles marcam profundamente o pensamento de Kant e, sobretudo, destacam-se inconfundivelmente nos termos de uma das conclusões fundamentais de sua obra crítica, qual seja o da primazia atribuída à *razão pura* no seu uso *prático*, só possível com a invalidação das pretensões metafísicas da *razão pura* no seu uso *teórico*. A incontestável novidade do kantismo aparece assim realçada sobre o fundo das grandes correntes históricas do pensamento ocidental e é essa a perspectiva na qual convém situar igualmente suas concepções éticas, permitindo-nos estruturar a história da Ética ocidental à luz dos dois grandes modelos: ética da *eudaimonia* de matriz aristotélica e ética do *dever* de matriz kantiana[3].

Immanuel Kant nasceu em Königsberg, na então Prússia Oriental, em 1724[4]. Situada na extremidade leste da área lingüística germânica, Königsberg era uma cidade importante, economicamente florescente e porto internacional que mantinha intensa relação comercial sobretudo com a Inglaterra. Contava com uma Universidade, a *Albertina*, e um colégio conhecido como *Collegium Fridericianum*. Filho de família pobre, Kant conseguiu, em atenção a seus precoces dotes intelectuais, ser admitido primeiro no Colégio e em seguida na Universidade, adquirindo uma sólida formação clássica e científica, servida por sua insaciável curiosidade e sua invulgar capa-

2. Sobre o precário conhecimento da tradição filosófica sobretudo antiga e medieval por parte de Kant bem como sobre a variação de seus juízos a respeito, ver W. Ritzel, *Immanuel Kant: Eine Biographie*, Berlim, de Gruyter, 1985, pp. 190-216. Sobre o platonismo em Kant ver R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2ª ed., Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1961, pp. 35-40. É possível, no entanto, admitir igualmente uma analogia entre Kant e Platão do ponto de vista da destinação *moral* da filosofia; ver G. Krüger, *Critique et Morale chez Kant* (tr. fr.), op. cit., p. 266.

3. Sobre a presença desses dois modelos na Ética contemporânea, ver A. del Re, *L'Etica tra felicità e dovere: l'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bolonha, E. Dehoniane, 1987.

4. Sobre a vida de Kant ver, além da obra de W. Ritzel, citada na n. 2 acima, Arsenii Goulyga, *Kant: une vie*, tr. fr., Paris, Aubier, 1985.

cidade de assimilação e síntese. Terminados os estudos, passou a ganhar a vida como preceptor de famílias nobres de Königsberg, quando escreveu seus primeiros ensaios. Em 1755 obtém o título de doutor, e com ele a condição de *Magister legens* (livre-docente) com a dissertação *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico). Publicou no mesmo ano a *História universal da natureza e teoria do céu,* na qual se encontra exposta a hipótese de explicação da origem dos planetas que será conhecida mais tarde como teoria de Kant-Laplace. Apenas em 1770, com 46 anos, obtém o título de professor ordinário da Universidade de Königsberg, com a célebre dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível). A partir de então a carreira de Kant se desenvolve toda como professor titular de filosofia no seio da universidade, da qual foi reitor em duas oportunidades. 1770 marca igualmente o início de um novo período de seu pensamento, conhecido como período *crítico,* quando então publica suas obras principais, a começar pela *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da Razão pura, 1781)[5], a *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Fundamentação da Metafísica

---

5. Em 1787 Kant publicou a 2ª edição da *Crítica da Razão Pura,* com cerca de 20 páginas de importantes acréscimos e modificações com relação à 1ª edição. Essas duas edições são usualmente designadas pelas letras A e B (sigla usada, *KRV, A,* e *KRV, B*). A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é designada com a sigla *GMS* e a *Crítica da Razão Prática* com a sigla *KpV*). A edição crítica das Obras Completas de Kant foi publicada pela Academia das Ciências de Berlim e pela Academia de Ciências de Göttingen (a partir do vol. XXIII): (*Kants Gesammelte Werke,* Berlim, G. Reimer, depois W. de Gruyter, XXIX vols., 1902-1983, designada com a sigla *AK* e o n. do volume). Essa edição é dividida em quatro seções: I. *Obras;* II. *Correspondência;* III. *Espólio manuscrito;* IV. *Lições.* Dela foi publicada uma edição manual, *Kants Werke,* 9 vols., Berlim, de Gruyter, 1968. Uma edição freqüentemente usada é a de W. Weischedel, *Kant's Werke,* 6 vols., Wiesbaden, Insel Verlag, 1957 (edição utilizada por nós) ou em 12 vols., *Werkausgabe,* Frankfurt M., Suhrkamp, 1977, ou na Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. Em francês, sob a direção de F. Alquié e numerosos colaboradores, Emmanuel Kant, *Oeuvres philosophiques,* 3 vols., (Biliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1980-1986. Traduções portuguesas indicadas: *Crítica da Razão pura,* tr. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Gulbenkian, 1985; *Fundamentação da Metafísica dos Costumes,* tr. de Antonio Pinto de Carvalho, São Paulo, 1964; *Crítica da Razão Prática,* tr. de Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1984.

dos Costumes, 1785), a *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Princípios metafísicos da Ciência da Natureza, 1786), a *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica da Razão prática, 1788), a *Kritik der Urteilskraft* (Crítica da Faculdade de Julgar, 1790), a *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (A Religião nos limites da simples razão, 1793) e a *Metaphysik der Sitten: 1. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; 2. Metaphysische Anfangsgründen der Tugendenlehre* (Metafísica dos Costumes: 1. Princípios metafísicos da doutrina do Direito; 2. Princípios metafísicos da doutrina das Virtudes, 1797), além de vários opúsculos sobretudo no campo da filosofia da história. Kant tornou-se então o mais celebrado filósofo alemão de seu tempo, vindo a falecer em 1804 em sua cidade natal, Kõningsberg, da qual nunca se afastou.

Não obstante seu grande interesse pelas ciências naturais, das quais possuía um amplo conhecimento e sobre as quais escreveu alguns dos mais conhecidos opúsculos do período pré-crítico, o interesse maior de Kant, ainda aqui seguindo a tradição do racionalismo moderno, era voltado para a constituição de uma Moral ou de uma Ética definitivamente fundamentada e livre das objeções que se formulavam seja contra a filosofia moral de tradição wolffiana seja contra a moral empirista. É possível mesmo afirmar que a orientação profunda e constante que guiou a evolução do pensamento de Kant apontava para a tarefa fundamental de edificação de uma Moral rigorosamente racional[6]. Tal era, com efeito, o primeiro e maior desafio que se propunha à filosofia moderna e a aporia maior do racionalismo a partir de Descartes, após o declínio da Metafísica clássica, fundamento da Ética antiga, e a conseqüente perda progressiva de credibilidade que atingiu os conceitos fundamentais da tradição ética, transpostos nos sistemas da Ética cristã de feição escolástica. Como vimos, Descartes foi o primeiro a tomar consciência desse desafio e a tentar respondê-lo, no que foi seguido por Espinoza, Malebranche, Leibniz e Chr. Wolff bem como, noutra direção, por Hobbes e pelo empirismo inglês. É na seqüência desse contexto histórico-teórico que se situa o grande projeto kantiano de uma *Metafísica dos Costumes* cuja execução aliás, em 1797, não chegou a corresponder

6. Ver V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (ed. 1905), op. cit., p. 61; R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, op. cit., p. 153.

à ambição inicial do filósofo[7]. Situando-se, pois, ao termo de uma evolução já mais do que secular, guiada pelo intento de constituição de uma nova Ética de acordo com o novo paradigma da Razão que passara a prevalecer na cultura ocidental pós-cartesiana, a Ética de Kant desenha com nitidez exemplar a figura teórica que deverá ser assumida pela Ética moderna sob o signo de Descartes e de Hobbes[8]. Nela prevalece definitivamente, na constituição de uma ciência do *agir* ou na formulação da resposta à questão *o que devo fazer?*, a primazia do *lógico* como pólo fundamental de referência dos procedimentos da razão não somente do ponto de vista *metodológico*, mas igualmente do ponto de vista *ontológico*. Com efeito, na razão clássica, que acolhia a legitimidade da Metafísica como ciência do *ser*, a primazia metodológica do *lógico* era submetida à primazia ontológica do *ser*. Na razão cartesiana e em suas variantes posteriores, em virtude da identidade entre o *teórico* e o *poiético* que a constitui, o *lógico*, dócil à atividade teórico-poiética do *sujeito*, passa a ser igualmente a norma ontológica na constituição dos objetos do saber. Como a própria Filosofia, a Ética deverá conhecer uma redefinição profunda de seu lugar e de seus fundamentos numa nova disposição do mapa do conhecimento. A antiga controvérsia sobre a primazia a ser atribuída ao *teórico* ou ao *prático* perde aqui sua pertinência pois também o *teórico* é definido pela atividade *construtora* da razão. A questão posta por Kant é dirigida a essa nova concepção da razão, atividade única de conhecimento mas exercendo-se segundo dois usos distintos, o *teórico* e o *prático*: quais os *limites* de legitimidade desses dois usos? A resposta kantiana, como é sabido, consagra a primazia do uso *prático*,

7. O termo *Metafísica* deve ser entendido aqui, como em outras ocorrências do período crítico, em sua acepção propriamente kantiana, designando os princípios e categorias de natureza *transcendental*, ou seja, estabelecidos *a priori* sem nenhuma contaminação de origem empírica. Essa acepção não deve, pois, ser confundida com a acepção clássica, que designa a ciência do supra-sensível como realidade objetiva ou "coisa em si", cujas pretensões teóricas Kant rejeitou na *Crítica da Razão pura*. Sobre o uso do termo "metafísica" em Kant ver V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, op. cit., p. 303 n. 3. Sobre as vicissitudes do projeto sempre adiado de uma *Metafísica dos Costumes* ao longo do período crítico, ver Leslie W. Beck, *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, op. cit., pp. 18-24.

8. Ver H. C. de Lima Vaz, Ética e Razão moderna, art. cit., pp. 69-72; D. Henrich, Ontologie und Ethik, no art. cit. n. 36 *supra* (Cap. 3. Thomas Hobbes: Política e Moral), pp. 223-228.

pois somente em seu âmbito é possível assegurar um conhecimento *real* do Absoluto. Kant reencontra assim a tradição metafísica recebida pelo racionalismo clássico, à qual nunca renunciou como o fizeram os empiristas ou os céticos, mas à qual oferece uma fundamentação radicalmente nova assentada no campo da Ética, sempre porém obedecendo ao espírito e às exigências da razão *poiética* moderna. A Ética kantiana irá apresentar-se, assim, como o sucedâneo da antiga Metafísica[9]. Reinstaurar a Metafísica como Ética: esse o programa propriamente kantiano que será retomado, em perspectivas diferentes, por Fichte e por Hegel e que deverá permanecer como um dos desafios maiores da filosofia pós-kantiana. Na Ética de Kant, pois, que consagra o fim da metafísica do *ser*, alcança sua figura paradigmática a metafísica do *logos* do sujeito como artífice do real ou metafísica da *sunjetividade*, que é propriamente a metafísica moderna.

Os passos de Kant no caminho que deverá conduzi-lo a suas concepções éticas definitivas são dados inicialmente no terreno da ética racionalista de feição leibniziana, no qual porém começam a delinear-se os problemas que estarão na origem da refundação *crítica* da Razão prática[10]. Assim, na dissertação *Principiorum primorum*

9. A leitura metafísica das *Críticas* kantianas vigorou, como é sabido, sobretudo na década de 20 inspirando uma literatura importante, na qual se destacam os nomes de Max Wundt, H. Heimsoeth, R. Kroner, J. Ebbinghaus, A. Baeumler e G. Krüger, que interpretam segundo perspectivas diferentes Kant como metafísico, sempre porém do ponto de vista da primazia da Razão prática. A esse propósito ver G. Krüger, *Critique et morale chez Kant* (tr. fr.), op. cit., pp. 23-26 (Krüger escreve em 1931). Ver ainda R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, op. cit., pp. 152-166. Essa leitura foi, de certo modo, atalhada pela interpretação de M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, que colocou o problema da finitude do sujeito no tempo como chave da leitura "metafísica" da *Crítica da Razão Pura*. Ver M. Campo-V. Mathieu, *Questioni di Storiografia Filosofica*, op. cit., III, pp. 24-27, 29-32; F. Marty, Le problème métaphysique dans la philosophie de Kant (Bulletin d'études kantiennes), *Archives de Philosophie*, 34 (1971): 81-124 e Id., *La naissance de la Métaphysique chez Kant: étude sur la notion kantienne de l'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980. Sobre algumas das tendências recentes na interpretação do kantismo ver A. Renaut, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997, pp. 9-50. Na 1ª parte de seu livro (pp. 51-184), Renaut discute a questão "Criticismo e Metafísica" propondo na 2ª e 3ª partes uma leitura "desconstrutivista" e pós-metafísica de Kant, de acordo com as tendências filosóficas atuais mas dificilmente conciliável com os textos explícitos e formais do filósofo.

10. As relações de Kant com o racionalismo clássico foram estudadas por G. Martin, *Science moderne et Ontologie traditionelle chez Kant* (tr. fr.), Paris, PUF, 1963.

cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755) é já considerada a questão decisiva da oposição entre o determinismo da natureza e a liberdade, bem como é adotada a crítica leibniziana à liberdade de indiferença (*Prop. IX* e *Adendo*, ed. Weischedel, I, pp.444-450 e 472--474). No opúsculo *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (Investigação sobre a evidência dos princípios da Teologia natural e da Moral, 1764), a discussão do conceito de *obrigação* conduz à distinção entre a necessidade *problemática* (hipotética) e a necessidade *legal* (categórica), bem como aparece a noção de *sentimento moral*, irredutível ao caráter formal da obrigação (ed. Weischedel, I, pp. 770-773). Nessa evolução da Ética pré-crítica manifestam-se, assim, influências diversas cujos traços estarão presentes nas concepções futuras de Kant, mas que o extraordinário poder de assimilação e crítica do filósofo acabará por inscrever de maneira original nos quadros de seu sistema[11]. As principais influências que se podem assinalar na formação da Ética pré-crítica são as seguintes: a. a marca *pietista* vinda de sua primeira formação religiosa na infância e na adolescência, provavelmente fortalecida com o exemplo de Martin Knutzen, primeiro professor de Kant na universidade, que o iniciou nas ciências e tentava conciliar pietismo e pesquisa científica. O pietismo deixou, sem dúvida, alguns traços nas convicções morais de Kant, entre esses a acentuação do elemento *ético* no Cristianismo, que acabará prevalecendo na idéia kantiana de religião, não obstante a crítica do devocionismo subjetivista de feição pietista ali formulada[12]. b. A segunda influência mais profun-

---

11. Sobre a evolução de Kant, particularmente no campo da Ética ver V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, op. cit., pp. 3-149; Leslie W. Beck, *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, op. cit., pp. 16-28; H. J. de Vleeschauwer, *L'Évolution de la pensée kantienne*, Paris, PUF, 1939; Estêvão M. Rezende, Natureza, sentimento e liberdade: elementos da ética pre-crítica de Kant, ap. *Kant* (Cadernos da UNB), UNB, Brasília, 1981, pp. 23-37; W. Ritzel, *Immanuel Kant*, op. cit., pp. 162-187; J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Meisenheim a. Glan, A. Haim, 1961.

12. O pietismo é um movimento religioso no seio do luteranismo alemão que floresceu nos fins do século XVII e no século XVIII a partir da Universidade de Halle e tendo como principal inspirador o teólogo J. Spener. Acentuava a piedade interior, a importância da "conversão", a dimensão ética do Cristianismo e a experiência religiosa. Sobre o pietismo ver M. Schmidt, Pietismus, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, V, col. 370-381; R. Ayrault, *La génèse du Romantisme allemand*, Paris,

da é a da tradição *racionalista* que herda os grandes paradigmas da Ética clássica e os reformula segundo os cânones da razão cartesiana. São duas as correntes do racionalismo moderno que confluem na reflexão ético-política kantiana: a corrente wolffiana procedente de Leibniz, no qual Kant lerá, quando da publicação póstuma dos *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* (1765) a expressão acabada do intelectualismo moral apoiada na crítica da liberdade de indiferença (I, c. XXXI) e que era representada pelos compêndios então em uso nas universidades alemãs e adotados obrigatoriamente pelos professores. Entre esses Kant apreciava particularmente Christian A. Crusius (1715-1775), professor de Teologia em Leipzig. Nos cursos de Ética, ministrados entre 1775 e 1780, são utilizados para organização do programa das aulas os textos de A. J. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae prima* e *Ethica philosophica,* textos que Kant segue sem se prender contudo à respectiva letra[13]. A outra era a corrente do Direito Natural racionalista inaugurada por Hugo Grotius e Samuel Puffendorf que se impunha na ciência jurídica da época, e na qual irá situar-se a *Doutrina do Direito* de Kant. c. A terceira profunda influência que se fez sentir na formação da Ética kantiana foi a de J.-J. Rousseau, reconhecida pelo próprio Kant em suas notas pessoais (ver *AK,* XX, *Kant's handschriftlichen Nachlass,* VII, p. 30; sobre a distinção entre ciência e moral, *ibid.*, p. 40), e que refletem a impressão nele deixada pela leitura de Rousseau. Dela Kant recebe algumas das idéias fundamentais que estarão presentes na refundação crítica da Ética: a experiência da *moralidade* como constitutiva da

Aubier, 1961, I, pp. 404-421; com relação a Kant, ver V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant,* op. cit., pp. 3-33.

13. As *Lições sobre Ética* de Kant foram conservadas em cadernos de notas de alguns de seus alunos, tendo três desses cadernos servido de base para a primeira edição feita por Paul Menzer em 1924: *Eine Vorlesung Kants über Ethik,* Berlim, 1924. As caraterísticas dessa edição foram descritas por A. Guerra no Prefácio de sua tradução italiana: I. Kant, *Lezioni di Etica,* Bari, Laterza, 1971, pp. V-XX. Uma edição com outras bases manuscritas foi publicada por K. Lehmann na edição da Academia de Berlim (*Kant's Vorlesungen über Moralphilosophie, AK,* XXVII, ed. J. Lehmann, 4ª sec., vol. IV, 1, 2, 3). Sobre essas *Lições* ver o artigo de K. Lehmann, Zur Analyse des Gewissens in Kants Vorlesungen über Moralphilosophie, ap. *Kants Tugenden: neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants,* Berlim, de Gruyter, 1980, pp. 27-58. O texto da *Ethica philosophica* (1751) de A. J. Baumgarter foi reeditado em *AK,* XVII, IV, 2, pp. 733-1028.

essência do homem enquanto ser livre e, conseqüentemente, a separação entre moral e civilização, a superioridade da moral (ou da razão prática) sobre a ciência (ou razão teórica), o conceito de *autonomia* implícito no conceito de *liberdade moral*[14]. d. Finalmente, outra corrente a influir poderosamente em Kant, reorientando o curso de seu pensamento, foi a dos moralistas ingleses de tendência empirista que o levaram a defrontar-se com os paradigmas alternativos à ética racionalista, propostos pelo *empirismo* e pelo *utilitarismo*. Entre os autores dessa corrente que mereceram a atenção de Kant, enumeram-se Francis Hutcheson, o fundador do utilitarismo, Lord Shafstebury (Anthony Ashley Cooper) cujo deísmo propugnava a separação entre moral e religião e que introduziu a noção de *moral sense* predominante na tradição da moral empirista e, sobretudo, David Hume, cujo ceticismo acordou Kant do "sono dogmático" e cuja crítica do princípio de causalidade foi determinante para a formulação da distinção kantiana entre *natureza* e *liberdade*[15].

14. Ver *Du Contrat Social*, I, c. 8 (éd. Derathé, *Oeuvres Complètes*, Bibl. Pléiade, pp. 364-365). Sobre a influência de Rousseau em Kant ver V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, op. cit., pp. 115-128; G. Krüger, *Critique et Morale chez Kant*, op. cit., pp. 83-88.

15. No esquema sobre os fundamentos materiais da determinação no princípio da moralidade (K *p* V, I, ed. Weischedel, IV, p. 153) Kant enumera alguns dos moralistas considerados na Analítica da Crítica da Razão prática. Sobre Kant e os moralistas ingleses ver V. Mathieu, op. cit., pp. 9-19.

CAPÍTULO

2

ESTRUTURA DA ÉTICA KANTIANA

O século XVIII foi chamado o "século da moral", assim como o século XIX será o "século das ciências da natureza" e o século XX ficará provavelmente conhecido como o "século das ciências do homem", fortalecidas nas últimas décadas com a entrada em cena da genética humana e das neurociências. No caso do século XVIII, a denominação "século da moral" encontra justificação indiscutível no fato de que o grande projeto que caracteriza a Ilustração é, fundamentalmente, um projeto *ético-pedagógico* destinado a conduzir a humanidade a seu estado de *maioridade*, como o próprio Kant o proclama em sua *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* (Resposta à pergunta: o que é a Ilustração?, *Berliner Monatschrift*, Dez., 1783)[1]. O propósito kantiano da constituição de uma *Metafísica dos Costumes* pretende, pois, ser o digno coroamento de um movimento de idéias que atravessa todo o século, dotando enfim o homem *emancipado* de uma Ética cujos fundamentos metafísicos encontrem-se na própria liberdade, manifestada em sua *autonomia* pelo estabelecimento das condições transcendentais (*a priori*) do uso *prático* da razão. O trabalhoso caminho que deve conduzir à *Metafísica dos Costumes* percorre, de fato, quase todo o período chamado "período crítico", o derradeiro da vida de Kant. Ao longo desse percurso, vão sendo identificados os problemas que dizem respeito à natureza da Razão prática,

1. Sobre o caráter ético-pedagógico, sobretudo da Ilustração alemã, ver W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung: zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Friburgo-Munique, Albers, 1974; ver recensão em *Síntese* 7(1976): 117-119.

estabelecidos os pressupostos gnosiológicos, definidas as categorias fundamentais e traçado o terreno inteligível sobre o qual deverá ser edificada a estrutura de uma *ética racional* definitiva, reclamada pela aspiração intelectual mais profunda do "século da moral".

A primeira jornada do itinerário crítico de Kant, de 1770 a 1781, é ocupada pela preparação e publicação de sua obra mais célebre, a *Crítica da Razão pura*. Com ela Kant leva a cabo uma das mais profundas revoluções teóricas na história da filosofia, conhecida como a "reviravolta copernicana" (*Die kopernikanische Wende*), segundo a comparação do próprio Kant (*KrV, Vorr.* B, XVI-XVII, ed. Weischedel, II, pp. 25-26). Talvez nenhum outro texto filosófico tenha sido objeto de tantas e tão diferentes leituras, interpretações, investigações históricas e filológicas, análises temáticas, dando origem a uma interminável literatura[2]. Com efeito, a *Crítica da Razão pura*, em sua gênese, composição e estrutura, e na significação que o próprio Kant lhe atribuía, é um texto que desafia o estudioso com toda sorte de problemas, como testemunha a história dos estudos kantianos ao longo de dois séculos. A leitura que se pode considerar canônica da *Crítica*, consagrada pelo neokantismo nos fins do século XIX, interpreta a primeira grande obra de Kant sob o ponto de vista estritamente *gnosiológico*, como solução do problema do conhecimento, tal como Descartes o formulara e que acabara por desenhar a linha mestra da filosofia moderna. Essa leitura, concentrada em torno do chamado "problema crítico" (alcance e limites do conhecimento), conquanto atendendo a uma preocupação fundamental de Kant, atestada ao longo de sua evolução na época pré-crítica[3] e dominante na *Dissertação* de 1770,

---

2. Ver uma seleção da bibliografia recente em W. Totok, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, op. cit., V, pp. 125-134.

3. A evolução do pensamento pré-crítico de Kant na linha que conduz à *Crítica da Razão pura* foi dividida em estágios sucessivos pelo historiador da filosofia moderna Kuno Fischer numa seqüência que se tornou clássica: a. predomínio do racionalismo leibniziano-wolffiano (1740-1760); b. predomínio da tendência empirista com a leitura de Locke e Hume (1760-1770); c. Influência dos *Nouveaux Essais* de Leibniz publicados em 1765 e amadurecimento do problema de uma crítica da Razão (1770-1780). Ver igualmente H. J. Vleeschauwer, *L'Évolution de la pensée kantienne*, op. cit., que divide essa evolução em 4 fases, e J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique III: La Critique de Kant*, 3ª ed., Paris-Bruxelas, L'Édition Universelle-Desclée de Brouwer, 1944, pp. 21-76; podemos considerar como ponto de partida da evolução de Kant os problemas colocados pela ontologia

mostrou-se demasiado estreita para abranger toda a amplitude do horizonte da *Crítica* e, sobretudo, demasiado unilateral para lograr captar a intenção profunda de Kant, que apontava para além dos resultados da *crítica do conhecimento* propriamente dita e se preocupara em distinguir a utilidade *negativa* e a utilidade *positiva* da *Crítica*, essa apontando para o uso *prático* da razão pura (*KrV, Vorr.* B, XXII-XXXVII, ed. Weischedel II, pp. 28-37). A renovação dos estudos kantianos nos fins do século XIX, estimulada justamente pelo neokantismo, propiciou novos ângulos de leitura da *Crítica da Razão Pura*. Já nos referimos à leitura *metafísica* (ver nota 9, Cap. 1. O Itinerário pré-crítico da Ética) que predominou a partir da década de 20 e que, por sua vez, criou as condições hermenêuticas para a leitura *ética*, na medida em que a Ética irá mostrar-se como a figura kantiana da Metafísica. A leitura *crítica* privilegia na estrutura da *Crítica* a Estética Transcendental e a primeira seção da Lógica transcendental, ou seja a Analítica. Já a leitura *metafísico-ética* dá relevo à Dialética transcendental e à Doutrina transcendental do Método. É a partir dessas partes finais da *Crítica da Razão pura* que começa a delinear-se a estrutura da Ética kantiana. Sob essa luz a primeira grande obra de Kant insere-se no programa que tinha por alvo a constituição de uma *Metafísica dos Costumes* (paralelamente a uma *Metafísica da Natureza*) e que era, sem dúvida, o programa filosófico que Kant se propusera executar a partir de 1770. Ora, o primeiro obstáculo que se levantava no caminho desse programa era constituído justamente pelas aporias do conceito de Metafísica em sua acepção tradicional, recebida por Kant através da versão leibniziana. Como legitimar a Metafísica entendida como ciência *a priori* dos princípios e conceitos da razão pura? A *Dissertação* de 1770 abre caminho para a resposta a essa questão decisiva, que Kant julgava poder formular em pouco tempo. Assim ele o deixa a entender nas cartas ao matemático J. H. Lambert, de 2 de setembro de 1770 (*AK*, X, 92), e a seu aluno Markus Herz, de 21 de fevereiro de 1772 (*AK*, X, 123-130)[4].

---

leibniziana: ver G. Martin, *Science moderne et ontologie traditionelle chez Kant*, op. cit., pp. 9-16.

4. A carta a Markus Herz foi editada em edição bilingüe e anotada por R. Verneaux, Paris, Aubier, 1968. Ver igualmente J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique, III*, op. cit., pp. 77-83. Uma tradução francesa por J. Rivelaygue dessas duas cartas encontra-se também em Kant, *Oeuvres Philosophiques* (Pléiade), op. cit., I, pp. 681-697.

Essa última carta dá testemunho da rápida evolução das reflexões de Kant, de 1770 a 1772. Se a *Dissertação* ainda admitia a validez transcendente dos conceitos metafísicos, em 1772, Kant já formulara claramente os problemas que se tornarão centrais na *Crítica*: a. como são possíveis os *objetos* no pensamento? b. quais as condições de possibilidade do pensamento *objetivo*? De fato, a resposta definitiva a esses problemas exigirá toda uma década de intensa reflexão, tendo como resultado a *Crítica da Razão Pura*. As conclusões alcançadas por essa primeira *Crítica* são conhecidas e delas emergirá uma nova concepção — propriamente kantiana — da Metafísica. Um dos fios que guiam a construção da *Crítica da Razão Pura* é o modelo de uma *ciência* que reúna as condições necessárias e suficientes para apresentar-se como ciência *objetiva*, ou seja, aquela em que o uso lógico de nosso Entendimento finito (ou *intellectus ectypus*) possa aplicar-se legitimamente às "representações" (*Vorstellungen*) que nos vêm pela sensibilidade, dando origem a juízos sintéticos (ou que fazem avançar o conhecimento) *a priori* (ou seja, necessários), capazes de assegurar-nos o conhecimento científico do mundo *real*. Com efeito, não sendo o nosso Entendimento *produtor* dos próprios objetos (*intellectus archetypus*), todo objeto *real* nos deverá vir pelas sensibilidade sob a forma de *fenômeno* e deverá ser recebido mediante as intuições *a priori* da mesma sensibilidade: o espaço e o tempo. Sensibilidade e razão contêm as condições de possibilidade de um pensamento *objetivo* e dessas condições e da sua estrutura cognoscitiva se ocuparão a Estética transcendental e a primeira seção da Analítica transcendental[5]. Ora, Kant tinha diante de si o modelo histórico desse tipo de ciência na física galileiano-newtoniana. Três são, pois, os tipos de conhecimento que, segundo os resultados do exame crítico já obtidos por Kant em 1772, podem pretender legitimamente ao título de *ciência*: a Lógica e a Matemática, ciências das *formas*

5. A noção de "transcendental" em Kant admite várias acepções, sendo a mais conhecida e, certamente, a mais genuinamente kantiana a que se encontra na Introdução da *Crítica da Razão Pura*: "Chamo *transcendental* todo conhecimento que se ocupa em geral não tanto com os objetos mas com *nosso modo de conhecimento* dos objetos na *medida em que esses devem ser possíveis a priori*" (*KrV, Einl.*, VII, B, 26, Weischedel, II, p. 63). Ver, a respeito, R. Verneaux, *Le Vocabulaire de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, I, pp. 112- 135; A. de Koninck, *L'Analytique transcendentale de Kant, I*, Louvain-Paris, Publ. Universitaires, Nauwelaerts, 1955, pp. 57-62.

e nas quais se exerce a atividade *construtora* do pensamento, formulando juízos sintéticos *a priori*, e a Física newtoniana como ciência dos *fenômenos*, cujos juízos sintéticos *a priori*, enunciados como *leis* da Natureza, nos fazem avançar no conhecimento do mundo *real*. Mas o grande interesse de Kant estava voltado para a Metafísica, que não era nem ciência das formas nem ciência dos fenômenos mas, na sua concepção tradicional, representada pela metafísica racionalista leibnizo-wolffiana, pretendia ser ciência *a priori* dos princípios e objetos puramente inteligíveis sendo, portanto, a ciência própria da Razão pura. Ora, dentre esses objetos, três ocupavam lugar eminente e eram como a chave de abóboda do edifício metafísico: Deus, a alma imortal e a liberdade (Ver *KrV, Einl.*, B, 7; Weischedel, II, p. 49)[6]. Esses objetos, ou seja, em suma, a própria Metafísica, são alvo de uma tendência natural e incoercível da razão humana para conhecê-los, o que faz da Metafísica a mais antiga das ciências e indispensável à razão (*KrV, Vorr.*, B, XV, Weischedel, II, p. 24). Não obstante, a conclusão mais importante da *Crítica da Razão Pura* retira à Metafísica na sua versão "dogmática", segundo a terminologia de Kant, qualquer pretensão a uma validez objetiva enquanto ciência da Razão pura. Essa a demonstração levada a cabo pela Dialética transcendental no que diz respeito ao três objetos maiores da Metafísica: eles podem ser *pensados* (*denken*) e a razão pura é levada mesmo incoercivelmente a pensá-los; mas não podem ser *conhecidos* (*erkennen*), uma vez que não verificam as condições de possibilidade estabelecidas pela Estética e pela Analítica para o conhecimento dos objetos *reais* (sobre a distinção entre *denken* e *erkennen* ver *KrV, Vorr.*, B, XXVII, Anm.; Weischedel, II, p. 31). Como, por outro lado, Deus, a alma imortal e a liberdade são a garantia para o necessário uso *prático* de nossa razão (*KrV, Vorr.*, B, XXX; Wescheidel, II, p. 33), a crítica da razão *pura* ou especulativa termina por impor obrigatoriamente a busca de outro caminho para assegurar racionalmente o uso da razão *prática*, que a Ética tradicional fundava na Metafísica "dogmática".

Tal o sentido da célebre confissão de Kant: "Fui obrigado, portanto, a suprimir o saber (*das Wissen*) para dar lugar à fé (*zum*

6. Ver R. Verneaux, *Le Vocabulaire de Kant*, op. cit., pp. 10-12.

Glauben)" (*KrV, Vorr.*, B, XXX; Weischedel, II, p. 33), ou seja, a suprimir toda forma de dogmatismo e a assegurar um fundamento racional sólido à *fé*, entendida aqui como a necessidade inerente à razão como razão *prática* de admitir a realidade da liberdade, da alma imortal e de Deus[7]. O *Cânon da Razão pura*, 2ª seção da Doutrina transcendental do método, inserida no final da *Crítica da Razão Pura*, atesta que os problemas da Razão prática passam a constituir o centro das reflexões de Kant e o irão ocupar ao longo da década de 80[8]. Esses anos, entre os mais fecundos na vida do filósofo, vêem igualmente a preparação e publicação da *Metafísica da Natureza* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Primeiros princípios metafísicos da ciência da Natureza, 1786) que, juntamente com a *Metafísica dos Costumes*, forma o primeiro alvo do programa filosófico de Kant inaugurado com a *Crítica da Razão Pura*[9].

A estrutura da Ética kantiana edifica-se nesse período e estará terminada com a publicação da *Crítica da Razão prática* em 1788. A *Metafísica dos Costumes*, que será publicada dez anos depois, se ocupará então em aplicar os princípios da nova concepção da Ética aos clássicos problemas do Direito e da Virtude.

Dois são os conceitos fundamentais que sustentam a estrutura da Ética kantiana, e convém ter presente as significações fundamentais que Kant lhes atribui: a *razão prática* e a *liberdade*.

---

7. Ver R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, op. cit., pp. 159-166, em que a sentença de Kant é interpretada no contexto da primazia da Razão prática admitida como pressuposto para a "reviravolta copernicana" de Kant. Sobre a "fé" ver a 3ª seção da "Doutrina transcendental do método" (*KrV*, A, 820-832, B 848-860, Wescheidel, II, 687-695).

8. Segundo a opinião de vários estudiosos e já exposta em fins do século passado por A. Schweitzer (cit. por V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, op. cit., p. 234, n. 3) a *Doutrina transcendental do método*, em particular o *Cânon da Razão pura*, constitui a camada redacional mais antiga da *Crítica da Razão Pura*.

9. Os problemas da *Crítica da Razão Pura* continuam, no entanto, a ocupar uma parte considerável da reflexão de Kant, como testemunham primeiro a publicação, em 1783, dos *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (Prolegômenos a toda Metafísica futura que poderá apresentar-se como ciência), tentativa de superar as incompreensões com que foi recebida a primeira edição da *Crítica* e que não é um simples resumo daquela mas contém importantes esclarescimentos. Em segundo lugar a preparação da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (1787) que exigiu de Kant intenso trabalho.

A distinção entre *razão teorética* (*nous theoretikos*) e *razão prática* (*nous praktikos*) é de procedência platônica, mas Aristóteles foi o primeiro que lhe deu um alcance sistemático[10]. Na tradição latina, a distinção aristotélica é recebida como distinção entre o *intellectus speculativus* e o *intellectus practicus*, entendendo-se sempre como duas formas de atividade de uma única *dynamis* ou faculdade da alma[11]. Ao herdar essa distinção clássica, Kant a interpreta no contexto da distinção também clássica entre *intellectus* e *ratio* (inteligência e razão) que, na terminologia kantiana se exprime como distinção entre *Verstand* (Entendimento) e *Vernunft* (Razão). O Entendimento, cujo uso legítimo é estabelecido na Analítica transcendental, é uma faculdade de *regras*, e o conjunto dessas regras fazem da Analítica o *cânon*[12] do Entendimento puro, pois esse contém juízos sintéticos *a priori* com alcance real, ou seja, cuja *forma* se aplica legitimamente ao *conteúdo* das intuições sensíveis (*KrV*, A 797, B, 825; Weischedel, II, 671). Já a Razão, faculdade dos *princípios* e, portanto, unificadora de todo o mundo inteligível e que se move por definição no domínio do supra-sensível, permanece no âmbito da *forma* e, não sendo dotada de intuição intelectual[13], não pode igualmente receber seu conteúdo pelo único caminho que lhe daria acesso à realidade exterior: a intuição sensível. No entanto a Razão — e esse é um dado da experiência — é movida por dois *interesses* fundamentais: o interesse *especulativo* voltado para o *conhecer* e o interesse *prático* tendo como alvo o *agir*. O interesse especulativo é satisfeito no âmbito do Entendimento pelo *conhecimento* da Natureza cuja ordem e necessidade na sucessão dos fenômenos são regidas pela lei da causalidade *empírica*. No âmbito da própria Razão porém — da Razão *pura* que deve proceder inteiramente *a priori* — o interesse especulativo deve

10. Aristóteles, *De Anima*, III, 8, 431 a 14-b 2; 10, 433 a 14-17.

11. Por exemplo, Tomás de Aquino, *ST*, I, q.79 a.11: *Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae*. Como Aristóteles, a resposta de Tomás de Aquino afirma a unidade do *intellectus* em suas duas formas de atividade.

12. Sobre a *intuição* em Kant ver X. Tilliete, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, pp. 13-37.

13. O problema da Razão prática nos termos da *Doutrina transcendental do método* é exposto excelentemente por V. Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, lib. II, ch. 1, op. cit., pp. 191-246; sobre a formação do conceito de Razão prática pura ver Leslie W. Beck, *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, op. cit., pp. 47-51; R. Verneaux, *Le Vocabulaire de Kant*, op. cit., op. cit., II, pp. 169-205.

contentar-se com o *pensamento* das Idéias como simples princípios reguladores na construção do sistema completo da Razão. Ora, se o interesse *prático* da Razão encontra uma primeira satisfação no exercício de uma forma de *moralidade* que atende ao desejo da *felicidade* inato no ser humano por meio de leis *pragmáticas* a serem obedecidas mediante o exercício da virtude da *prudência* (*KrV,* A, 800, B, 828; Weischedel, II, 673), esse interesse ficaria irremediavelmente insatisfeito se permanecesse sem resposta a interrogação sobre os três objetos (*Gegenstände)* que são o "fim final" (*Endzweck*) da Razão no seu uso transcendental: Deus, a imortalidade da alma e a liberdade (*KrV,* A, 798, B, 826; Weischedel, II, 672). Com efeito, só uma resposta *positiva* à questão da realidade desses três objetos poderá dar plena satisfação à segunda das perguntas nas quais se concentra todo o interesse da razão (especulativa e prática): *o que devo fazer?* (*KrV,* A 805, B 833; Weischedel, II, p. 677). A utilidade maior da *Crítica da Razão Pura* é de natureza *negativa,* ao estabelecer os limites do uso da Razão pura no âmbito especulativo (*KrV,* A 795 B 823, Weischedel, II, p. 670). Logo, é no âmbito *prático,* ou seja, no domínio da Razão prática que deveremos buscar uma resposta *positiva* àquela interrogação. Por outro lado, se definirmos o *prático* "tudo o que é possível por meio da liberdade" (*KrV,* A 800, B 828; Weischedel, II, p. 673), veremos que a Razão prática, segundo as condições do seu exercício, pode apresentar-se seja como Razão prática *empírica,* seja como Razão prática *pura.*

A Razão prática empírica prescreve à vontade apenas leis *pragmáticas* condicionadas *a posteriori* pela inclinação à felicidade, com sua componente sensível expressa no desejo e no prazer. Nela, portanto, não se encontra a resposta acerca da existência dos objetos que constituem o "fim final" dos interesses mais altos da Razão pura. Resta, pois, o exame da Razão prática *pura* que, por sua própria natureza, prescreve à liberdade leis *morais* procedendo *a priori* da própria Razão e tem a forma de um *mandamento absoluto,* legislando sobre o que *deve ser,* em contraposição às leis da natureza que legislam sobre *o que é* (*KrV,* A, 803, B 831; Weischedel, II, p. 675). Resta saber se as leis da Razão pura prática são capazes de satisfazer, na ordem *prática,* ao interesse supremo da própria Razão pura enquanto legisladora da liberdade *moral* e que se concentra nas duas questões: há um Deus? há uma vida futura? (*KrV,* A 804, B 832; Weischedel

II, p. 676). Em suma, poderá o caminho da Razão pura prática conduzir-nos à realidade do Ideal do Bem supremo (*höchstes Gut*), unificador de todas as leis *morais* na forma de um *mundo moral* (ou *regnum gratiae* na expressão de Leibniz) tal como *pode* ser de acordo com a liberdade de todos os seres racionais, e tal como *deve* ser segundo as leis necessárias da moralidade? Tal a interrogação que se levanta no final da *Crítica da Razão Pura* e à qual Kant deverá responder em suas obras propriamente éticas a partir de 1781[14].

No centro dessa interrogação, está o problema da *liberdade*. Com o declínio da Metafísica clássica, que acompanha o roteiro da filosofia moderna a partir de Descartes e chega a seu termo na *Crítica da Razão Pura*, o problema de uma fundamentação da liberdade *finita* que a torne capaz de acolher, enquanto *liberdade*, os imperativos absolutos da moralidade, acaba formulando-se como problema maior e decisivo não apenas do kantismo, mas também das filosofias pós-kantianas. Supresso o fundamento *transcendente* da liberdade assegurado pela Metafísica clássica na ontologia do Bem, como garantir-lhe a condição *transcendental, a priori*, que a torne imune ao determinismo das leis da Natureza e a constitua como princípio *autônomo* ou autolegislador no domínio da moralidade ou da Razão prática pura? Essa questão está justamente na raiz da profunda inflexão operada no curso das idéias filosóficas no Ocidente a partir do século XVII e que estará completa no século XVIII com a metafísica da liberdade, forma canônica da metafísica moderna da subjetividade[15]. É permitido afirmar, portanto, que o conceito de liberdade

14. O caminho da reflexão ético-metafísica de Kant após a *Crítica da Razão Pura* percorrerá, de fato, três estágios: *fundamentação, crítica, sistema* representados pelas três obras principais nesse campo: *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a *Crítica da Razão prática* e a *Metafísica dos Costumes*. Podemos, no entanto, afirmar que toda a obra de Kant, a partir de 1781, é orientada no sentido da constituição de uma Ética transcendental (*Metafísica dos Costumes*) com seus prolongamentos cosmológico-estéticos (*Crítica do juízo*), religiosos (*A Religião nos limites da simples razão*), culturais e políticos (opúsculos sobre a filosofia da história), como expressão pós-crítica da Metafísica.

15. Nesse sentido, como observa D. Henrich (Der Begriff der sittlichen Einsicht, ap. G. Prauss, *Kant*, op. cit., pp. 223-228) Kant retoma no século XVIII, conquanto em clima intelectual e conjuntura filosófica inteiramente diferentes, o intento platônico de uma metafísica do Bem que fora subordinada, a partir de Aristóteles, à metafísica do Ser. Nessa ordem de idéias, é permitido pensar que a

constitui o cimo do edifício kantiano da Razão sendo pois, enquanto *liberdade transcendental,* a categoria *metafísica* por excelência no sentido que lhe dá Kant.

O problema da liberdade apresenta-se inicialmente na reflexão crítica como um dos três objetos cuja constelação — Deus, imortalidade da alma, liberdade — constitui o fim supremo da Razão pura no seu uso transcendente (*KrV,* A 798, B 736; Weischedel, II, 672). Enquanto tal a liberdade só pode ser regida por leis que procedam *a priori* da própria razão — leis *morais* — e que enunciem um mandamento absoluto. Kant distingue então o *arbitrium brutum,* capacidade instintiva de escolha que se encontra igualmente nos animais, e o *liberum arbitrium,* capacidade racional de escolha que abrange todo o domínio do *prático* e obedece a leis ditadas pela razão, seja de natureza empírica ou *pragmática,* seja de natureza *pura.* O problema *metafísico* da liberdade, cuja solução é essencial para a fundamentação de uma *Metafísica dos Costumes,* coloca-se evidentemente a propósito da liberdade *transcendental,* e do caráter *objetivo* das leis da razão prática *pura.* Como compatibilizá-lo com as conclusões da Analítica transcendental segundo as quais toda objetividade racional procede, para nós, das intuições da sensibilidade? Formulado assim no contexto do *Cânon da razão pura,* o problema adquire uma feição aparentemente mais radical em sua incidência *cosmológica,* sob a forma da oposição clássica entre Natureza (determinismo) e Liberdade (espontaneidade). Essa oposição constitui, na Dialética transcendental, a 3ª das antinomias da Razão pura (A 444-447, B 472-475; Weischedel, II, pp. 426-429: observe-se que a 4ª antinomia é uma variante da 3ª), que opõe no *mundo* a causalidade segundo a liberdade e a causalidade segundo as leis da natureza. Essa procede segundo uma cadeia infrangível de causas e efeitos e não admite um começo absoluto no domínio dos fenômenos; aquela é dotada de espontaneidade (ver *Prolegômenos a toda Metafísica futura,* par. 53, Weischedel, III, pp. 215-220) pela qual pode inaugurar no mundo uma sucessão de efeitos a partir de um começo absoluto (transcendente ao tempo) ou seja, que não pressuponha nenhuma causa

---

herança platônica será acolhida por Kant na doutrina da *primazia* da Razão prática, ápice de sua metafísica da Liberdade. Kant reencontra, pois, Platão no campo da Razão prática.

mundana anterior a seu agir e deva ser pensada como "coisa-em-si", que só se manifesta no tempo como *fenômeno* (*als Erscheinungen*) por meio de seus efeitos. É sabido que para Kant essa antinomia (como os outros conflitos da Razão pura consigo mesma) é insolúvel no terreno da metafísica "dogmática", mas pode receber uma solução satisfatória se aceitarmos, segundo as conclusões da *Crítica,* situar em planos gnosiológicos diferentes a Natureza, domínio dos *fenômenos* regido pelo determinismo das leis estabelecidas no nível do Entendimento, e a Liberdade, domínio *numenal* onde vigora uma causalidade puramente inteligível. No entanto, não se trata de provar nesse contexto nem a *realidade* nem a *possibilidade* da liberdade, pois tal prova não pode ter lugar numa consideração *transcendental* que procede apenas por conceitos. Trata-se, sim, de mostrar a legitimidade da liberdade como idéia *transcendental* definida por sua espontaneidade absoluta (*KrV,* A 542-559, B 570-587; Weischedel, II, pp. 495-506; *Prolegômenos,* par. 53, nota; Weischedel III, p. 217)[16]. Uma vez assegurada tal legitimidade, levanta-se o grande e decisivo problema que ocupará doravante as preocupações de Kant e de cuja solução depende a possibilidade de uma Ética como *ciência* da Razão pura no seu uso *prático* ou, em suma, como Metafísica: a liberdade transcendental pode ser *conhecida* como liberdade *prática* pura ou *a priori,* pela ação, no mundo dos fenômenos, de sua causalidade inteligível, de tal sorte que sua *realidade,* estabelecida *a priori,* se comprove no mundo dos fenômenos pelo próprio exercício da vida moral? (Ver as considerações finais do opúsculo *Was heisst: sich im Denken orientieren?* (O que significa: orientar-se no pensamento?, 1786, Weischedel, III, pp. 267-283; aqui pp. 280-283). Ou acaso não estaremos em face do que Kant denomina a "ilusão da liberdade" (*Blendwerk der Freiheit*) (*KrV,* A 449, B 477; Weischedel, II, p. 431)?

Não se trata, pois, da liberdade *psicológica,* fato indiscutível da experiência e que se manifesta na capacidade de opor-se seja à coação exterior seja à coação interior das paixões ou ao mandamento da própria consciência (*Gewissen*). Tal liberdade condicionada *a posteriori* não responde ao conceito da liberdade absoluta ou transcendental,

16. Sobre a liberdade *cosmológica* ver B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté,* op. cit., pp. 19-61.; R. Verneaux, *Le Vocabulaire de Kant,* op. cit., pp. 207-248 (aqui, pp. 213-218).

que *deve* obedecer apenas a uma legislação procedente dela mesma. Se o uso prático da razão no nível *pragmático* pode encaminhar, pela virtude da prudência, a liberdade à obtenção da felicidade, apenas o uso prático da razão *pura* torna possível o exercício da liberdade transcendental pela qual o ser racional participa do "reino da graça" (Leibniz) ou do *mundo inteligível* (*Welt der Intelligenzen*, distinto do reino da Natureza), e organizado segundo as leis da *moralidade* sob a regência do Bem supremo. Aí a liberdade apresenta-se não somente como pretendente à felicidade, mas como *digna* de ser feliz (*KrV*, A 808-820, B 836-848; Weischedel, II, pp. 679-687). Estabelecer a realidade do *mundo moral* como objeto da razão pura prática e como lugar de exercício da liberdade transcendental apresenta-se como o programa teórico a ser cumprido doravante pela reflexão ética kantiana. Nos termos que já estão presentes na *Crítica da Razão Pura* (*KrV*, A 539-541, B, 567-569; Weischedel, II, pp. 492-494), trata-se de saber se, tendo sido definido o *caráter* (no sentido original de *marca*) como a lei da causalidade de uma causa eficiente, o *caráter inteligível* que se deve necessariamente supor na liberdade transcendental, embora não possa ser imediatamente conhecido como tal, é capaz de produzir efeitos no mundo dos fenômenos a partir de um *dever--ser* absoluto da ação moral, efeitos que não podem ser explicados pelo *caráter empírico* da liberdade pragmática[17]. A solução dessas questões decisivas, Kant a encontrará no conceito de *autonomia* e na qualidade de *fato da razão* (*Faktum der Vernunft*), aquela predicado da liberdade transcendental, esse inerente à lei moral e que irão constituir o fundamento definitivo da Ética kantiana[18].

Kant parte, pois, ao empreender a construção da Ética, de dois resultados essenciais: um *negativo*, a certeza de que nem o procedi-

---

17. Sobre o "caráter inteligível" ver B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, op. cit., pp. 63-72; H. Heimsoeth, Freiheit und Charakter: nach den Kant-Reflexionen n. 5611 bis 5620, ap. G. Prauss, *Kant*, op. cit., pp. 292-309; sobre o problema da liberdade na origem da diferença entre razão teórica e razão prática, ver G. Krüger, *Critique et Morale chez Kant*, op. cit., pp. 196-262.

18. Dieter Henrich estuda a evolução do pensamento de Kant, consignada nas suas *Reflexionen*, até fixar-se na doutrina do *Faktum der Vernunft* como solução para o problema do fundamento do conhecimento *moral* da Razão pura prática. Ver Der Begriff der sittlichen Einsicht, art. cit., ap. G. Prauss (org.) *Kant*, op. cit., pp. 239--251.

mento dedutivo seguido por Chr. Wolff nem o *moral sense* de Hutcheson são capazes de dar razão da especificidade do conhecimento moral e de assegurar um fundamento absoluto à moralidade; outro, *positivo*, que aponta para a originalidade gnosiológica e ontológica da Razão pura prática como lugar teórico de solução daqueles problemas.

As duas obras publicadas por Kant em 1785 e 1788 dedicam-se a delinear a estrutura da Ética sobre o terreno da Razão pura prática, claramente circunscrito no universo da Razão pura. A Ética apresenta-se então como *Metafísica dos Costumes*, atendendo à clássica divisão da Filosofia em Lógica, Física e Ética, mas aqui pensada segundo o conceito kantiano de Metafísica, como ciência *a priori* da Razão pura, sem admissão de qualquer elemento empírico (*GMS, Vorr.*, Weischedel, IV, pp. 11-17). Lançar os fundamentos dessa *Metafísica dos Costumes*, tal o propósito da primeira obra ética de Kant no período crítico. O método seguido é, segundo o autor, o mais simples (ibid., p. 17): as duas primeiras seções obedecem a um procedimento *analítico*, a terceira a um procedimento *sintético*.

A primeira seção trata da passagem do conhecimento moral *comum* da Razão ao conhecimento *filosófico*, ou seja, aos conceitos de natureza filosófica implicados necessariamente no conhecimento *moral*. O primeiro é o conceito de *boa vontade* (*guter Wille*), ponto de partida de toda reflexão ética, pois sem a *boa vontade*, que é tal *em si*, sem nenhuma limitação, nada mais pode ser dito *bom* moralmente[19]. Ela define o uso *prático* da razão voltado para uma Vontade absolutamente boa em si mesma como Bem supremo, e não para a felicidade para a qual é suficiente o instinto. O segundo conceito que se apresenta imediatamente no roteiro da *boa vontade* é o conceito do *dever* (*Pflicht*) que desempenhará igualmente papel fundamental na Ética de Kant (*GMS*, 1 sec., Weischedel, IV, p. 22). Kant distingue entre a ação feita de acordo com o dever e a ação *por dever* (*aus Pflicht*), única que tem valor moral. Essa distinção, aplicada ao

19. V. Delbos (*La philosophie pratique de Kant*, op. cit., p. 320) vê uma analogia entre a "boa vontade" kantiana e a *eudokia* (*bona voluntas*, Vulg.) do Novo Testamento, lembrando que o próprio Kant ligou a noção de "boa vontade" à pureza de coração ou boa intenção essencial à vida moral ensinada pelo Cristianismo: ver Delbos, ibid., pp. 638-639, comentando a *Religião nos limites da simples razão*.

instinto universal para a felicidade, permite enunciar uma 1ª proposição do conhecimento moral *filosófico*: há uma lei que prescreve a prossecução da própria felicidade não por inclinação (instinto) mas *por dever* (razão) (*GMS*, I, Weischedel, IV, p. 25). Uma segunda proposição é conseqüência da primeira: uma ação *por dever* tem seu valor moral não no objeto que com ela se quer atingir, mas na *máxima* que a ordena; não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas puramente do *princípio do querer* segundo o qual a ação foi praticada, prescindindo de todos os objetos da faculdade do desejo (*GMS*, I, Weischedel, IV p. 26). Essas duas proposições permitem enunciar numa terceira a definição do *dever moral*: o dever é a *necessidade* de uma ação por *respeito* (*Achtung*) à lei (*GMS*, I, ibid.). Aqui comparecem duas outras noções fundamentais, estreitamente articuladas: a noção de *respeito* e a noção de *lei moral*. O único objeto de respeito no sentido absoluto é o *ditame* (*Gebot*) da lei moral, que se relaciona com a vontade como sendo seu *princípio*, não como seu efeito. A lei moral é, pois, o princípio *objetivo* da vontade que, como princípio *subjetivo*, assume a forma de uma *máxima* (*GMS*, I, Weischedel, IV, p. 27, n. 1). Boa vontade, dever, respeito, lei: eis os conceitos que se encontram no conhecimento moral comum e que, por sua própria natureza, só podem ser atribuídos à *razão pura prática*, emergindo analiticamente como conceitos propriamente filosóficos na passagem do conhecimento moral comum ao conhecimento filosófico. Trata-se, agora, de articular esses conceitos a uma *Metafísica dos Costumes*, e tal é o objeto da 2ª seção.

O problema fundamental aqui é mostrar que o agir *por dever*, que confere à ação o *valor moral*, exige que o conceito de *dever* não se fundamente na experiência (*a posteriori*), o que abriria a porta para a intromissão do egoísmo na motivação da ação. O *dever*, impondo-se à vontade como *necessidade* de agir *por respeito* à *lei*, supõe a validez absoluta da lei moral para todo ser racional, o que implica sua origem na *razão pura* (*a priori*) *prática* e não numa análise psicológica (*a posteriori*) da natureza humana (empirismo moral) nem numa simples dedução a partir da razão pura teórica (intelectualismo moral). Por conseguinte, o propósito de uma *Metafísica dos Costumes* deve ser o de demonstrar a validez absoluta da lei enquanto constitutiva da idéia da perfeição moral. A perfeição moral, por sua vez, só pode ser atributo de uma *vontade livre*, ou seja, da capacidade

de agir segundo a *representação da lei*, i. é, segundo *princípios*. Somente da vontade livre procede a *dignidade* ser humano como ser racional e à *Metafísica dos Costumes* cabe dar-lhe a consciência dessa dignidade (*GMS*, II, Weischedel, IV, pp. 39-41).

Que tipo de relação deve estabelecer-se entre a *lei* e a *vontade* (ou a *representação* da lei) para que a vontade se constitua como vontade *moral* ou capaz de agir por *dever* em *respeito* à lei? Eis a interrogação crucial da *Metafísica dos Costumes*, à qual Kant responde com a doutrina do *imperativo categórico*.

Se a vontade não é, em si mesma, plenamente conforme à razão, suas ações de acordo com a lei serão objetivamente *necessárias*, mas subjetivamente *contingentes* e a relação das leis com tal vontade para que as suas ações se tornem subjetivamente necessárias deverá ser uma relação determinante que assuma a forma da *obrigação* (*Notingung*). Por sua vez, a representação de um princípio objetivo, na medida em que é obrigatório para a vontade, é conhecido como ditame ou mandamento (*Gebot*) da razão e a forma desse mandamento é um *imperativo* (*GMS*, II, Weischedel, IV p. 41). O imperativo, é, pois, a forma racional do *dever-ser* (*Sollen*)[20] e determina uma vontade sujeita à *obrigação*, ou que não é idêntica ao bem, como o é a vontade divina. É, pois, uma regra *prática* que impõe a uma vontade sujeita subjetivamente à contingência, os princípios necessários da Razão enquanto razão *prática*. Kant distingue entre os imperativos *hipotéticos* que ditam a necessidade *prática* de uma ação como *meio* para alcançar determinado fim; e os imperativos *categóricos* que ditam incondicionalmente a necessidade de uma ação em razão dela mesma. O imperativo *categórico* no domínio da moralidade será, pois, o mediador entre a lei e a vontade finita para que essa possa agir *por dever*, em respeito à lei e, assim, agir moralmente. A *possibilidade* do imperativo categórico está, portanto, implicada em sua *necessidade* para que uma ação da vontade contingente se torne necessariamente *boa* (ação *moral*) — ou para que a ação da vontade corresponda à sua natureza de *boa vontade* — e é a explicitar essa possibilidade que Kant dedica a maior parte da 2ª seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Weischedel, IV, pp. 51-74).

20. As objeções clássicas à noção kantiana de *Sollen*, de Hegel a G. Simmel, são resumidas por V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, op. cit., p. 346 n. 3.

Em primeiro lugar, a possibilidade do imperativo categórico reside toda em sua natureza *a priori*, ou independentemente de qualquer motivação da experiência. Com efeito, ele exprime a relação *necessária* da ação com a vontade enquanto representação da lei e, por conseguinte, é enunciado numa proposição sintético-prática *a priori*, contendo apenas a *lei* e a *máxima* (princípio subjetivo do agir) que ordena agir em conformidade com a lei (*GMS*, II, Weischedel, IV, p. 51 nota). A forma categórica do imperativo deve, por outro lado, exprimir a *universalização* da *máxima*, dando-lhe a forma da *lei* ou do princípio objetivamente necessário do agir *moral* enquanto tal[21]. Essas condições de possibilidade estão explicitadas na proposição sintética *a priori*, que é a forma fundamental do imperativo categórico (*GMS*, II, Weischedel, p. 51): "Age somente segundo uma máxima por meio da qual [a respeito da qual] possas querer ao mesmo tempo que ela se torne lei universal". Ou ainda, segundo a fórmula da *Crítica da Razão prática* (*KpV*, par. 7, Weischedel, IV, p. 140: "Age de tal maneira que a máxima de tua vontade possa valer igualmente em todo tempo como princípio de uma legislação universal". Desse único imperativo derivam, como de seu princípio, todos os imperativos do *dever*, conceito que encontra aqui sua expressão quanto à *forma*, sendo a explicitação do seu *conteúdo* reservado para a *Metafísica dos Costumes* (*GMS*, ibid., nota). Como, por outro lado, a *universalidade* de uma lei segundo a qual determinados efeitos são produzidos recebe propriamente o nome de *Natureza* em sentido amplo (realidade das coisas enquanto determinada por leis universais), a fórmula do imperativo categórico deve ser completada da seguinte maneira: "Age de tal sorte como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, por tua vontade, lei universal da Natureza"[22]. Se, além disso, entendermos o ser racional como aquele que existe como *fim em si mesmo*, autofinalidade que se manifesta justamente

21. Sobre a gênese e significação do imperativo categórico, ver O. Höffe, *Immanuel Kant*, op. cit., pp. 166-179, e uma clara explicação da noção de *maxima*, ibid., pp. 170-173. Igualmente, F. Kaulbach, *Immanuel Kant*, op. cit., pp. 225-235.

22. Deve-se notar que o conceito de "natureza" no domínio da Razão pura teórica, que diz respeito à legalidade universal dos *fenômenos*, é distinto do conceito de "natureza" no domínio da Razão pura prática, que se refere às leis do *mundo inteligível* e, portanto, a uma *natureza supra-sensível*. Ver F. Kaulbach, *Immanuel Kant*, op. cit., pp. 224-228.

como *valor absoluto* na esfera da moralidade, o imperativo categórico exprime-se igualmente nessa outra fórmula: "Age de tal maneira que trates sempre a humanidade, tanto em tua pessoa quanto na de qualquer outro nunca simplesmente como meio, mas ao mesmo tempo e simultaneamente como fim"[23]. Daqui resulta, segundo Kant (*GMS*, II, Weischedel, IV, p. 63) o terceiro princípio prático da vontade como condição última de seu acordo com a razão prática universal, vem a ser, a idéia da vontade de todo ser racional entendida como vontade legisladora universal que é. como logo veremos, a fórmula mesma da *autonomia*.

O imperativo categórico é, pois, a *forma* necessária que a lei moral assume para um ser racional para o qual ela se representa como um *dever-ser* ou uma *obrigação*. A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* deve demonstrar *a priori* que tal imperativo *existe* enquanto necessário ao exercício do agir moral em todo ser racional. A *aprioridade* do imperativo categórico decorre do fato de que ele não pode ser derivado de qualquer peculiaridade da natureza humana ou originar-se empiricamente de motivos contingentes, já que o *dever*, do qual o imperativo é a *forma*, vale necessariamente para qualquer ser racional, enquanto tal. A fórmula do imperativo categórico implica dois conceitos, cuja intrínseca conexão fundamenta a possibilidade do agir moral enquanto obediência incondicionada ao *dever*. Esses conceitos são: vontade (*Wille*) e universalidade (*Allgemeinheit*). A relação entre esses dois conceitos articula outra questão fundamental à qual deve responder a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: " Para todo ser racional é uma lei necessária a de julgar sempre as suas ações segundo máximas a respeito das quais ele mesmo possa querer que elas sirvam de leis universais?" (*GMS*, II, Weischedel, IV, p. 58). Trata-se, pois, de uma lei que: a. rege necessariamente a *vontade* de todo ser racional e, b. legisla sobre o que *deve* incondicionalmente *ser*, mesmo que, de fato, nunca venha a sê-lo. As longas explicações de Kant nesse passo da *Fundamentação* terminam na formulação do princípio prático da *vontade* como condição suprema de

23. Ver nota de F. Alquié em Kant, *Oeuvres philosophiques*, op. cit., II, p. 1455, n. da p. 293: a fórmula de Kant diz que a pessoa humana não deve ser tratada nunca *simplesmente* como meio (embora possa sê-lo como, por exemplo, na prestação de um serviço) mas igualmente e *sempre* como um fim.

sua correspondência com a ordem prática *universal*, princípio que exprime "a idéia da *vontade* de todo ser racional como vontade legisladora universal" (*GMS*, II, Weischedel IV, p. 63). Tal é a fórmula do princípio da *autonomia*, coroa da concepção kantiana da *vontade*[24] e que traduz finalmente a *identidade na diferença* entre a *vontade* e a lei *universal* da moralidade na medida em que a vontade, na passagem da máxima ao imperativo categórico, torna-se legisladora universal[25]. Manifesta-se pois uma dialética entre *vontade* e *lei universal* na qual a vontade se autodetermina pela lei sendo, portanto, autolegisladora e cuja síntese é justamente o *dever*. Estamos aqui no próprio centro da "revolução copernicana" da Ética de Kant com a posição do *sujeito* racional na ordem prática, ou seja, enquanto livre, como *centro* do universo moral e como *ratio essendi* da *lei moral*, com a conseqüente exclusão de toda *heteronomia* e de uma origem *transcendente* da lei. Mas, ao fazer-se autolegisladora ou no exercício da sua *autonomia*, a vontade deixa de ser um *livre-arbítrio* contingente (*Willkür*) exposto aos motivos empíricos *a posteriori* como as inclinações e os desejos (por exemplo, da felicidade ou da perfeição) e se mostra, na passagem da *máxima* à *lei*, *vontade* universal (*Wille*). Tal a vontade que é, no sentido pleno, *liberdade* (*Freiheit*). A possibilidade da universalização da máxima permite, assim, a Kant escapar ao solipsismo moral e ao relativismo individualista e pensar o ser racional, enquanto legislador universal, sistematicamente unido aos outros seres racionais por leis comuns, para constituir um *reino dos fins* (*mundus intelligibilis*), análogo à *ordem da natureza*, esta estabelecendo a legalidade dos fenômenos, aquele unificando teleologicamente o agir dos seres racionais (*GMS*, II, Weischedel, IV, pp. 64-75).

Kant pode, assim, definir a *moralidade* como sendo a relação de todas as ações com a legislação por meio da qual e somente por meio da qual é possível um reino dos fins. O *dever* define-se, então, como a *necessidade* inerente ao agir dos seres racionais *enquanto*

---

24. Sobre o conceito kantiano de *liberdade* (*Freiheit*) sua distinção do livre-arbítrio (*Willkür*) e as variações da terminologia de Kant nesse campo, ver R. Verneaux, *Le Vocabulaire de Kant*, op. cit., II, pp. 207-248.

25. Sobre o conceito de *autonomia* ver as páginas penetrantes de F. Kaulbach, *Immanuel Kant*, op. cit., pp. 235-239, e B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, op. cit., pp. 118-132.

membros desse reino, de onde lhes advém a prerrogativa da *dignidade* e o fundamento do *respeito* pela lei neles imanente (*GMS*, II, Weischedel, IV, pp. 72-74).

A *autonomia* da vontade constitui, portanto, o princípio supremo da moralidade, ao passo que a *heteronomia* é a fonte de todos os princípios ilegítimos, qualquer que seja a forma, empírica ou racional com que se apresentem (*GMS*, II, Weischedel, IV, pp. 74-80). A vontade autônoma é a *boa vontade* simplesmente tal cuja lei é o imperativo categórico, enunciado logicamente como *juízo sintético a priori* da Razão pura prática. Com efeito, nele o predicado da boa vontade participante de uma legislação universal não pode ser analiticamente deduzido de uma vontade afetada por motivações empíricas. Coloca-se, por conseguinte, outro problema fundamental cuja solução deve ser encontrada por uma *crítica da razão prática*: como é possível um juízo sintético *a priori* prático? Com ele Kant se ocupará na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão prática*. A passagem da 2ª à 3ª seção da *Fundamentação* (*GMS*, III, Weischedel IV, p. 81) é inaugurada por uma definição da vontade (*Wille*) da qual emerge o conceito de *liberdade* como chave para explicação da autonomia da vontade: "A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos na medida em que são racionais e a *liberdade* seria a propriedade dessa causalidade pela qual ela pode agir independentemente de causas externas que a determinem". Ora, todo agir é um agir segundo leis; logo, no caso da vontade livre, essa lei só pode proceder dela mesma. Sendo lei goza, por definição, do predicado da universalidade, verificado assim exatamente, a forma do imperativo categórico. Portanto, é a mesma coisa uma vontade livre e uma vontade sob as leis morais. A dialética entre liberdade e lei articula-se aqui, evitando o círculo vicioso, na intercausalidade entre a liberdade como *ratio essendi* da lei e a lei como *ratio cognoscendi* da liberdade (*KpV, Vorr.*, Weischedel, IV, p. 108, nota)[26]. Na *Crítica da Razão prática*, expressão definitiva do seu pensamento no que diz respeito à tarefa *crítica* iniciada com a *Crítica da Razão pura* para examinar as pretensões *metafísicas* de nossa razão finita, Kant começa por observar que a crítica deve ocupar-se

26. Sobre a intercausalidade entre *a ratio essendi* (liberdade) e a *ratio cognoscendi* (lei moral), ver B. Carnois, op. cit., pp. 79-117.

da faculdade *prática (praktisches Vermögen)* da Razão em todos os seus aspectos, de onde o título definitivo da obra. Não se trata de uma crítica da razão *pura* prática, pois o uso *prático* da razão pura se prova na própria ação (*durch die Tat*; *KpV, Vorr.*, Weischedel, IV, p. 107; *ibid.*, *Einl.*, W., pp. 120-121). Trata-se, sim, mediante o exame crítico dos usos da razão prática, de mostrar que a razão, na medida em que é empiricamente condicionada ou, em geral, condicionada *a posteriori*, é incapaz de fornecer à vontade um fundamento para o seu agir sob a *lei moral* incondicionada. Esse exame segue um caminho inverso ao adotado na crítica da razão pura teórica. Nesta procede-se da sensibilidade aos conceitos e aos princípios. Na razão prática passa-se dos princípios aos conceitos e, finalmente, aos sentidos (*KpV, Einl.*, Weischedel, IV, p. 121). Com efeito, o ponto de partida é aqui a lei da causalidade inteligível imanente ao exercício da *liberdade*, único princípio prático puro, e a determinação dos objetos aos quais pode ser aplicada.

Seguindo o plano adotado na *Crítica da Razão pura*, embora o procedimento metódico seja inverso, Kant divide o texto da *Crítica da Razão prática* em duas grandes partes: 1. Doutrina elementar da Razão pura prática, que compreende a Analítica e a Dialética; 2. Doutrina do método da Razão pura prática. Na Analítica trata-se da enumeração dos princípios da Razão pura prática com os teoremas (*Lehrsätze*) correspondentes, bem como da enunciação da lei fundamental que não é outra senão o imperativo categórico segundo a fórmula que faz da máxima da vontade *princípio* de uma legislação universal, ou seja, enuncia o princípio da *autonomia*. Tal princípio, que é um princípio *formal* ou *a priori*, é comparado com os princípios *materiais* (*a posteriori*) historicamente propostos e que ou são *subjetivos* (empíricos), seja *exteriores* (educação: Montaigne; constituição civil: Mandeville), seja *interiores* (sentimento físico: Epicuro; sentimento moral: Hutcheson); ou *objetivos* (racionais), seja *exteriores* (vontade de Deus: Crusius, teólogos), seja *interiores* (perfeição: Estóicos, Wolff; *KpV*, I, Lehrs. IV, Anm.2, Weischedel, IV, p. 153). Kant tenta recuperar assim, de alguma maneira, a história da Ética para mostrar a insuficiência de todas as propostas até aqui formuladas para fundar a lei suprema da moralidade num princípio *material*. Resta, pois, um único princípio *formal* e esse não pode ser senão o *imperativo categórico* como expressão da autonomia ou faculdade

autolegisladora da vontade capaz de dar à própria ação a forma pura do *dever.* Nessas páginas *da Crítica da Razão prática* exprime-se com toda nitidez a distinção dos dois grandes modelos que presidem à história da Ética ocidental: a ética clássica da *eudaimonia* e a ética kantiana do *dever.* Todo o empenho de Kant irá concentrar-se na demonstração de que é possível e necessário admitir-se, tendo em vista o uso *prático* da Razão pura, uma vontade autolegisladora, capaz de passar da máxima *subjetiva* a uma lei universal *objetiva.* O primeiro passo dessa demonstração é dado com a *dedução* (ou seja, a justificação de uma validez *a priori* ou universal) dos princípios da Razão pura prática (*KpV,* I, 1, Weischedel, IV, pp. 155-165), mostrando que a Razão pura é igualmente *prática,* vem a ser, contém a possibilidade de uma determinação da vontade *a priori* independentemente de qualquer fator empírico. Ora, a demonstração dessa determinação permaneceria no âmbito da simples idéia ou num âmbito puramente *formal* se não implicasse a existência de um *fato* sobre o qual se apoiasse o pretenso alcance *real* do uso prático da Razão pura. Tal fato, no entanto, deve, paradoxalmente, ocorrer no domínio do inteligível puro ou gozar da *aprioridade,* o que parece opor-se à natureza *a posteriori* de todo *fato* para uma razão finita. Kant afirma a existência desse "fato da Razão" (*Faktum der Vernunft*) atestado pelo próprio exercício da *autonomia* na obediência à lei moral (*KpV,* I, 1, Weischedel, IV, p. 155). Desse modo, a lei moral nos é dada imediatamente como um *fato,* sem qualquer intuição, e que não pode ser explicado por nenhum dado do mundo sensível (ibid., Weischedel, IV, p. 156). A doutrina do *fato da Razão* é verdadeiramente, sob o ponto de vista de seu alcance *real,* a pedra angular sobre a qual se apóia todo o edifício da Ética kantiana, na medida em que pretende explicar a causalidade inteligível da vontade produzindo efeitos *reais* no mundo sensível, ou a *realidade* da lei moral como lei de um mundo inteligível. A possibilidade da liberdade transcendental, admitida pela razão *teórica,* torna-se *efetividade* na lei moral que é, por definição, uma lei da causalidade por meio da liberdade (*KpV,* I, 1, Weischedel, IV, pp. 159-160). Por meio dela o agente moral enquanto tal age no mundo sensível sem ser determinado pela causalidade empírica ou *fenomenal,* determinado que é, *a priori,* pela causalidade inteligível atestada no *fato da Razão.* Kant propõe aqui, em suma, a solução final da 3ª antinomia

da razão pura, ao mostrar a compatibilidade entre a causalidade inteligível da liberdade produzindo um começo *absoluto* numa sucessão de efeitos no mundo sensível, e a causalidade empírica que permite apenas começos *relativos* no mundo dos fenômenos. Desse modo, a liberdade e a lei moral, pensados segundo a dialética do *ser* e do *conhecer* ou da *ratio essendi* (liberdade) e da *ratio cognoscendi* (lei moral), constituem um único *fato da Razão*[27], e a única comprovação, em nós e para nós[28], da *existência* do mundo inteligível ou de uma Natureza supra-sensível. O caminho para a Metafísica como metafísica da *subjetividade*, vem a ser, tendo como objeto o inteligível puro ou o *a priori*, é reencontrado por Kant não mais no domínio da razão pura teórica e sim no domínio da razão pura *prática*. A Metafísica como Ética assinala o termo do longo itinerário *crítico* de Kant, iniciado com a *Dissertação* de 1770. Os lineamentos dessa Metafísica são traçados no 2º livro da *Crítica da Razão prática*. Em geral a *Dialética da razão pura* examina os discursos possíveis da razão pura tanto no seu uso *especulativo* quanto no seu uso *prático*. O uso *especulativo* mostrou-nos a razão em conflito consigo mesma ou às voltas com antinomias e paralogismos no conhecimento dos objetos supremos do seu interesse: a liberdade, a imortalidade da alma, Deus. No uso *especulativo*, portanto, a Metafísica não é possível como ciência do *real*. O uso *prático* aponta-nos para um objeto total da razão enquanto prática: o Bem supremo. Ora, a *Crítica da Razão prática* mostrou-nos que esse Bem, na medida em que não é idêntico com a vontade pura (como no caso de Deus) não pode, sendo-lhe *exterior*, determinar a nossa vontade, prescrevendo-lhe *a priori* a lei moral. Daqui a falência das tentativas de fazer do Bem supremo, por meio dos princípios heterônomos da *felicidade* e da *virtude*, o determinante da vontade. Somente a *lei moral* pode determinar *a priori* a vontade e fundamentar um uso legítimo da razão prática no conhecimento do Bem supremo como exigência necessária da vontade do ser racional.

---

27. Na *Kritik der Urteilskraft* (Crítica da Faculdade de Julgar, 1790) Kant reitera, em outro contexto, a afirmação de que o "objeto da idéia de liberdade" é o único que se apresenta como um *fato* (*Tatsache, K U,* par. 91, Weischedel, V, p. 606).

28. No seu comentário ao par. 7 da *Crítica da R. prática,* Leslie W. Beck distingue entre *Faktum der reinen Vernunft* e *Faktum für die reine Vernunft;* ver *Kants Kritik der praktischen Vernunft* , op. cit., pp. 159-163.

A 2ª seção do 2º livro da *Crítica da Razão prática* é assim dedicada a responder à questão que Kant julga até então não resolvida: como é possível praticamente (como objeto da razão pura prática) o Bem supremo? (*KpV*, II, 1, Weischedel, IV, p. 241). A resposta deve partir da supressão crítica da antinomia da Razão prática, descrita por Kant como oposição entre o desejo da *felicidade* como causa das máximas da *virtude* e a máxima da virtude como causa da felicidade. Tal antinomia é superada pela elevação do ser racional, como ser *moral*, à existência no mundo inteligível (*Verstandeswelt*) — recebendo, portanto, o estatuto ontológico de *noumenon* — elevação atestada pela *lei moral* como única determinação *a priori* da liberdade.

É nessa prerrogativa singular da lei moral em sua relação determinante com a liberdade que se funda a *primazia* da razão prática pura em sua relação com a razão pura especulativa (*KpV* II, 3, Weischedel, IV, pp. 249-252), pois somente no âmbito da razão pura *prática* a Razão como tal vê satisfeito seu *interesse* supremo, qual seja a determinação efetiva da vontade em vista do fim último e perfeito ou do Bem mais alto do ser racional[29].

Desse modo, a existência dos três objetos mais elevados da Razão e exigidos pelo seu uso *prático* — imortalidade da alma, liberdade, Deus — indemonstrável teoricamente pode ser legitimamente *postulada*, a saber, expressa numa proposição teórica não demonstrável mas ligada intrinsecamente a uma lei *prática* que vale incondicionadamente *a priori* (*KpV*, II, 4, Weischedel, IV, 252-254). Após a explicação dos postulados que dizem respeito à imortalidade da alma e à existência de Deus (*ibid.*, par. 4 e 5), Kant argumenta em favor da necessidade dos postulados da razão pura prática em geral (*ibid.*, par. 6; Weischedel, IV, pp. 264-266): a imortalidade da alma decorre da condição praticamente necessária da adequação da duração ao cumprimento pleno da lei moral; a liberdade, da pressuposição necessária da independência em face do mundo dos sentidos do poder da determinação da vontade segundo a lei de um mundo inteligível (a vontade é entendida aqui *positivamente*, ou seja, como causalidade de um ser na medida em que este pertence a um

29. Ver, a propósito, G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1971, pp. 52-56.

mundo inteligível); a existência de Deus da condição necessária a esse mundo inteligível de pressupor a existência do Bem supremo subsistente.

Com a justificação dos postulados está concluída a tarefa da fundamentação de uma *Metafísica dos Costumes* e da crítica da *Razão prática* que estabelece as condições e limites do seu uso legítimo, enquanto *Razão pura,* no domínio do *a priori* que é, exatamente, o domínio da Metafísica.

A *Metafísica dos Costumes* de 1797 não teve a difusão e a repercussão das obras éticas anteriores de Kant, não obstante a influência exercida pela *Doutrina do Direito* no pensamento jurídico do século XIX. A nítida separação entre o *ético* e o *jurídico,* ou entre a *virtude* e o *direito, o moral* e o *legal,* caracteriza a última expressão do pensamento ético de Kant. A esse problema é nosso propósito voltar quando, na II parte dessa *Introdução à Ética*[30], estudarmos a estrutura objetiva do agir moral.

30. Sobre os problemas da composição e interpretação da *Metafísica dos Costumes,* ver a Introdução de A. Philonenko à sua tradução francesa, E. Kant, *Métaphysique des Moeurs, I, Doctrine du Droit,* Paris, Vrin, 1971 pp. 27-77; *II, Doctrine de la Vertu* Paris, Vrin, 1968, pp. 7-39. Sobre a possibilidade de uma comunidade ética e, nela, a relação de co-responsabilidade ética, partindo da distinção entre legislação ética e legislação jurídica, ver Edgard J. Jorge Filho, A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant, *Síntese,* 84 (1999): 87-105.

VI

RUMOS DA ÉTICA PÓS-KANTIANA I

CAPÍTULO 1

SITUAÇÃO DA ÉTICA CONTEMPORÂNEA

UMA convenção geralmente aceita no campo das idéias e, particularmente, da filosofia estende o conceito de "contemporaneidade" aos tempos que se seguiram imediatamente à "reviravolta copernicana" de Kant e às profundas mudanças no chamado *globus intellectualis* do mundo ocidental que começam a ocorrer em ritmo mais amplo e profundo nos começos do século XIX. Contemporâneos são, pois, nessa perspectiva, os séculos XIX e XX, ficando ainda por responder, é claro, a pergunta sobre o que acontecerá no século XXI e se este relegará definitivamente ao passado nossa "contemporaneidade" de dois séculos. Não se trata aqui, evidentemente, de datação cronológica e sim, se nos é permitido transpor para outro contexto uma expressão hegeliana, de "tempo do conceito" ou, melhor, de "idade do espírito" entendendo-se por "espírito" o conjunto de representações (idéias, valores, fins, saberes, instituições etc.) que caracterizam determinada época histórica. Nesse sentido, nós vivemos ainda do mesmo "espírito" que começou a difundir-se nos inícios do século XIX e que um historiador recente denominou *dixneuviémité*[1], ainda que tudo leve a crer que o estejamos vivendo em meio a uma crise profunda que atinge alguns de seus pressupostos fundamentais e anuncie talvez seu definitivo declínio. A esse propósito vale lembrar um fenômeno de nossa cultura freqüentemente observado e analisado e que age provavelmente como um

1. Ver Philippe Muray — *Le 19e siècle à travers les âges*, Paris, Denoël (col. L'Infini), 1984 (ver *Síntese*, 34 [1985]: 117-122).

dos fatores principais da crise de nossa "contemporaneidade" com o mundo pós-revolucionário do século XIX, com reflexos visíveis no campo da Ética. Trata-se do hiato cada vez maior entre a "cultura material" de nossa civilização, representada pela tecnociência, e sua "cultura simbólica", inclusive no domínio da chamada "filosofia da cultura" em que ela tenta propor uma hermenêutica da própria "cultura material". Enquanto a "cultura material" avança em ritmo vertiginoso, a "cultura simbólica" permanece fundamentalmente dentro dos campos teóricos propostos ou dominantes ao longo do século XIX (por exemplo, o individualismo e sua seqüela o igualitarismo em Antropologia, o positivismo e seus avatares em Filosofia das Ciências, o utilitarismo e o relativismo cultural na Ética, o convencionalismo no Direito, o liberalismo e o socialismo na Política e mesmo o *niilismo* na concepção dos valores ou Axiologia). O estudo da Ética contemporânea, dos pós-kantianos à enorme literatura ética de nossos dias, confirma incontestavelmente essa situação, na medida em que nela dominam alguns paradigmas que acabaram por definir-se nos anos pós-revolucionários e cujas numerosas variantes alimentam até hoje a reflexão ética.

Correndo o risco de alguma simplificação, podemos talvez assim enumerar os três paradigmas éticos que prevalecem na Ética contemporânea: paradigma *empirista,* paradigma *racionalista* e paradigma *historicista.* Cada um deles ramificou-se em diversas direções, cabendo-nos aqui sobretudo caracterizá-los em seus traços fundamentais, indicando apenas algumas de suas principais derivações.

Convém igualmente lembrar que esses três grandes modelos do pensamento ético contemporâneo estão ligados, em seu conteúdo teórico e em sua proveniência histórica, às caraterísticas que distinguem, segundo uma identidade bem definida, as principais culturas filosóficas nacionais dos tempos modernos. O *empirismo* é a marca da cultura filosófica anglo-saxônica, o *racionalismo* distingue a tradição francesa, o *historicismo,* a tradição alemã. Essas denominações não devem, no entanto, ser entendidas em sua generalidade abstrata, mas sim referidas a condições históricas que influenciaram nos tempos modernos a formação daquelas culturas nacionais. Por outro lado, o intercâmbio dos três modelos na prática da reflexão ética

mostra que eles são úteis sobretudo como referenciais teóricos típicos para a análise histórica das diversas tradições.

O *empirismo* como modelo da Ética deve sua origem e suas caraterísticas às vicissitudes político-sociais com seus inevitáveis reflexos culturais que acompanharam a formação da primeira nação industrial moderna, e que foram assinaladas de um lado pelo estabelecimento da ordem política dita *liberal* e, de outro, pelo aparecimento e difusão da ideologia *individualista* que lhe corresponde[2]. Em sua primeira fase, de Hobbes a Hume, o *empirismo* ético responde perfeitamente a essa conjuntura histórica da Inglaterra moderna e passa a ser, na medida em que suas caraterísticas se reproduzem em escala mundial, uma das matrizes do pensamento ético contemporâneo.

O *racionalismo* como padrão da conduta ética veio atender às exigências do grande processo de racionalização da vida social e política da França no século XVII, caracterizando a época que posteriormente foi denominada *l'âge classique*. Ele foi dominado pela figura emblemática de Descartes e, nesse sentido, pode ser considerado um racionalismo de perfil cartesiano. Historicamente o racionalismo ético moderno conheceu duas versões: a versão mais fielmente cartesiana, influenciada pelo ideal de uma "moral da razão" e representada no século XVII pelos moralistas franceses da segunda metade do século e, no século XVIII, pela ética da Ilustração interpretada seja pelo deísmo voltairiano seja pelo materialismo dos mentores da *Enciclopédia*[3]; a segunda versão desenvolveu-se no âmbito da chamada "escolástica racionalista" segundo o modelo da antiga *philosophia practica* que, sob a influência de Chr. Wolff, predominou

2. Sobre as origens empiristas do individualismo ver a obra clássica de L. Dumont, *Homo aequalis: génèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

3. Sobre as caraterísticas da *âge classique* ver P. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe classique* (Les grands Civilisations), Paris, Arthaud, 1966. Com respeito aos moralistas franceses ver Jean Lafond, Moralistes français du XVII^{e} et du XVIII^{e} siècles, ap. *Dictionnaire d'èthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 999-1006. Sobre os aspectos éticos da Ilustração francesa ver R. Mauzi, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIème siècle*, Paris, A. Colin, 4ª ed., 1969; S. Goyard-Fabre, *La philosophie des Lumières en France*, Paris, Klincksieck, 1972; A. Dupront, *Qu'est-ce que les Lumières?* (col. Folio-Essais), Paris, Gallimard, 1996.

nas universidades alemãs do século XVIII até ceder lugar à moral kantiana. Como a do *empirismo*, a influência do *racionalismo* ético perdura e se fortalece na Ética contemporânea podendo a atual "Ética da ciência" ser considerada sua legítima herdeira.

O *historicismo* (paradigma que faz da *história*, diversamente entendida, o *primum movens* do pensamento filosófico) tem raízes na conjuntura histórico-cultural da Alemanha na segunda metade do século XVIII, onde a ausência de um Estado nacional capaz de auto-afirmar-se na direção do futuro como na Inglaterra e na França, reforça o sentimento da identidade histórica e a busca de expressões culturais que correspondam às primeiras manifestações do estado de espírito que será denominado mais tarde "consciência histórica". Na Alemanha da segunda metade do século XVIII essas expressões culturais se traduzirão em movimentos de sensibilidade e de idéias como o chamado *Sturm und Drang* (tempestade e ímpeto) e, mais tarde, o movimento romântico (*die Romantik*)[4]. Em contrapartida, a crítica kantiana ao utilitarismo, de um lado, ao racionalismo dogmático e à sua ética, de outro, e a proposição de uma metafísica da Razão prática como fundamento da moral irão encaminhar os grandes herdeiros de Kant, protagonistas do chamado Idealismo alemão, na busca de uma solução especulativo-histórica à cisão (*Entzweiung*) kantiana entre razão teórica e razão prática. Tal será o caso para Fichte e Schelling e, sobretudo, para Hegel. O Idealismo alemão, que se estende convencionalmente de 1770 (ano da *Dissertatio* de Kant e do nascimento de Hegel) a 1831 (ano da morte de Hegel) levará o *historicismo* a uma altitude especulativa raramente atingida na história da filosofia. Do *historicismo* filosófico procederão algumas das correntes mais importantes da Ética contemporânea.

É, pois, no entrecruzamento desses grandes paradigmas e de suas diversas versões que irá desenvolver-se o pensamento ético depois de Kant. Cada um deles dará primazia a alguma das fontes que alimentam, na forma e no conteúdo, o agir humano, sobretudo em sua especificidade ética. Assim, o *empirismo* tem como campo privi-

4. Sobre o movimento romântico alemão ver Roger Ayrault, *La génèse du Romantisme allemand*, 4 vols., Paris, Aubier, 1961-1976; e sobre a filosofia do Idealismo alemão ver N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlim, de Gruyter, 1960 (tr. port., Lisboa, Fundação Gulbenkian).

legiado o *psiquismo* humano, sobretudo em sua estrutura pulsional. O *racionalismo* volta-se para a *natureza* em cujas leis as normas éticas deverão encontrar, de alguma maneira, correspondência ou modelo. O *historicismo* vê na *cultura,* da qual o *ethos* é uma forma fundamental, o campo privilegiado para o exercício da reflexão ética.

O espaço hermenêutico ou campo de interpretação da Ética contemporânea, entendida como Ética pós-kantiana fica, desse modo, suficientemente definido entre o *empirismo,* o *racionalismo* e o *historicismo.* Se, no que diz respeito ao *historicismo,* ultrapassarmos a idade romântica e os grandes sistemas do Idealismo alemão, um traço comum une os três paradigmas e se apresenta, talvez, como o lugar teórico de convergência entre eles. Podemos identificar esse lugar teórico pelo postulado *imanentista* no sentido estrito de negação da *transcendência* no domínio da Ontologia, ou seja, pela pressuposição fundamental de um pensamento pós-metafísico. Em medida mais ou menos explícita e rigorosa, todas as correntes mais representativas do pensamento ético contemporâneo renunciam a uma fundamentação metafísica da Ética. A Ética como Metafísica segundo o projeto de Kant recebido e desenvolvido especulativamente pelo Idealismo alemão não teve seqüência na Ética pós-kantiana. É possível, por outro lado, que estejamos assistindo nesse fim de século a um esgotamento teórico das Éticas não-metafísicas, como testemunha um certo retorno a Aristóteles e à tradição da Ética clássica. Mas esse é um problema ao qual voltaremos na conclusão dessa nossa sinopse histórica.

Tal é, em grandes traços, a situação da Ética contemporânea, da qual iremos oferecer apenas uma visão de conjunto, sem descer a análises pormenorizadas de correntes ou autores. Faremos apenas uma exceção para a Ética hegeliana, dada sua significação verdadeiramente emblemática no limiar do mundo contemporâneo.

Atendendo a uma conveniência de ordem expositiva e levando em conta a grande complexidade de expressões do pensamento ético contemporâneo, apresentaremos primeiramente, segundo os três paradigmas referidos, a Ética no século XIX para, em seguida, traçar um panorama da Ética no século XX.

CAPÍTULO

2

MODELOS EMPIRISTAS E RACIONALISTAS

A Ética de inspiração empirista, na forma canônica do *utilitarismo* que recebeu no século XVIII por obra sobretudo de John Locke, Francis Hutcheson e David Hume, domina quase inteiramente o pensamento ético no mundo anglo-saxônico durante todo o século XIX. A corrente principal que se pode considerar herdeira do *utilitarismo* do século XVIII tem origem no chamado "radicalismo filosófico" dos começos do século XIX, um movimento de idéias de reforma social e política, ilustrado sobretudo por Jeremy Bentham (1748-1832). Bentham deu ao utilitarismo uma interpretação decididamente *hedonista*, seguindo um caminho aberto por Hume, e reduzindo aos sentimentos do prazer e do sofrimento a origem das noções do bem e do mal (*The Principles of Morals and Legislation*, 1789). A avaliação quantitativa das sensações em vista da obtenção do maior prazer foi denominada por Bentham *felicific calculus* e se propõe como instrumento para a avaliação moral das ações. Na esteira do "radicalismo filosófico" destaca-se John Stuart Mill (1806-1873), filho de James Mill, companheiro de Bentham. Stuart Mill, um dos principais nomes da filosofia inglesa no século XIX, organiza em sistema os postulados do *empirismo*, sobretudo no campo da Lógica (*System of Logics*, 1843), da ciência social (em que Mill sofre a influência do positivismo de A. Comte) e da Ética (*On Liberty*, 1859, *Utilitarianism*, 1863). Mill propõe finalmente uma forma mais elaborada do utilitarismo hedonista do que a que fora apresentada

por Bentham[1]. Na ambiência do empirismo situa-se ainda Henry Sidgwick (1838-1900), por alguns considerado um dos maiores moralistas ingleses do século XIX e cujo *Methods of Ethics* (1875) exerceu grande influência[2]. O paradigma empirista que domina a filosofia inglesa e que encontra na Ética um dos campos privilegiados de expressão recebe, a partir de meados do século, o poderoso impacto da idéia de *evolução* que se torna rapidamente uma das idéias diretrizes da cultura intelectual. Utilizada na ciência geológica (Charles Lyell, *Principles of Geology*, 1833) e já antes por Lamarck (*Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, 1815), a idéia de *evolução* adquire seu definitivo estatuto científico e conhece uma enorme difusão com a célebre obra de Charles Darwin *A origem das espécies pelo caminho da seleção natural ou a conservação das raças privilegiadas na luta pela vida* (1859). De sua formulação inicial no campo das ciências da vida, o darwinismo estendeu-se rapidamente às ciências humanas como a História e a nascente Sociologia e, particularmente à Ética. Em princípio independente de Darwin mas tendo como conceito-matriz a idéia de *evolução* e *progresso*, apresenta-se a obra enciclopédica de Herbert Spencer (1820-1903), iniciada com a publicação (1862) dos *First Principles*, até os *Principles of Ethics* (2 vols., 1892-1893), uma Ética inspirada no princípio da evolução das sociedades (as mais evoluídas adotando uma moral mais perfeita), que são pensadas como organismos vivos e tendendo a um estado de equilíbrio. A Ética de Spencer é tida como o exemplo acabado de uma "ética naturalista" e, como tal, será criticada pelos moralistas do século XX (G. E. Moore). Por outro lado, a repercussão do darwinismo na reflexão sobre a natureza da Ética estará presente sobretudo no fisiologista T. H. Huxley (1825-1895) colaborador de Darwin que, opondo-se a Spencer, define a Ética a partir da neces-

---

1. Sobre o empirismo inglês ver Harry B. Acton, *Histoire de la philosophie* (Bibl. de la Pléiade), op. cit., III, pp. 257-282; a bibliografia sobre J. Stuart Mill em Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., V, pp. 585-591; ver J. Skorupski, Mill: John Stuart Mill et l'utilitarisme, *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 968-977 (bibl. recente). Uma reflexão sobre a significação filosófica do empirismo é proposta por J. Maritain, L'impact de l'empirisme sur la culture, ap. J. et R. Maritain, *Oeuvres Complètes*, Friburgo S.-Paris, éd. Universitaires, éd. Saint Paul, vol. XI, pp. 49-72.

2. Sobre os fundamentos da Ética segundo Sidgwick e sua crítica ver Ch. Larmore, *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993, pp. 45-72.

sidade do controle da "luta pela vida" no seio das sociedades humanas, e se recusa a identificar progresso moral e estágios da evolução. Por outro lado é necessário lembrar que, à contracorrente do empirismo e do evolucionismo naturalista de Spencer, a filosofia inglesa conhece, na segunda metade do século XIX, uma vigorosa expressão da tradição idealista em particular na Ética, destacando-se os nomes de T. H. Green (1836-1882) autor notadamente de um *Prolegomena to Ethics* (1883), publicado após sua morte e que contém uma crítica vigorosa do "naturalismo" em moral, e de F. H. Bradley (1846-1924) que se situa na tradição do hegelianismo e cujos *Ethical Studies* (1876) propõem igualmente uma severa crítica do utilitarismo e do hedonismo. Bradley foi, de resto, um metafísico notável e seu livro *Appearance and Reality* (1893) um dos mais importantes da bibliografia filosófica inglesa no século XIX.

Como já anteriormente assinalamos, o paradigma *racionalista* se forma no seio da tradição cartesiana e sua presença irá marcar a Ética de expressão francesa no século XIX. A moral racionalista que prevalece na França pós-revolucionária filia-se diretamente aos ideais ético-pedagógicos da Ilustração[3]. A herança da Ilustração é recebida sobretudo em sua versão *materialista* e esse será um traço comum que unirá as diversas correntes do racionalismo francês na primeira metade do século. Por outro lado, essas correntes serão contemporâneas ou participantes da formação ou definitiva constituição, na mesma época, das novas disciplinas científicas que serão conhecidas mais tarde como "ciências do homem". Da junção de um materialismo filosófico racionalista e das incipientes ciências do homem brotará a idéia de uma "moral científica", que virá a ser um dos paradigmas mais difundidos da ética contemporânea.

Nas origens do racionalismo materialista do século XIX situa-se o movimento dito dos *Ideólogos* (A. Destutt de Tracy, 1784-1836; P. Cabanis, 1757-1808 e outros) que se aplica, como o nome o indica, ao estudo rigorosamente analítico da origem das idéias a partir das sensações simples mas propõe, ao mesmo tempo, um vasto progra-

3. Sobre os ideais éticos da Ilustração e sua falência ver A. Macintyre, *After Virtue: a Study in Moral Theory*, 2ª ed., Notre Dame, Ind, University of Notre Dame Press, 1984, pp. 36-87; ver também o capítulo "O iluminismo radical" em Charles Taylor, *As fontes do Self*, op. cit., pp. 415-454.

ma de renovação pedagógica, política e moral dentro do qual situa-se a fundação (1795) do célebre *Institut de France*. No entanto, a hostilidade e as críticas de Napoleão I lançaram na sombra a obra dos Ideólogos cuja influência, não obstante, se fará sentir de maneira difusa ao longo de todo o século XIX[4].

Dentro ainda da tradição materialista da Ilustração, mas interpretando aspirações e tendências diferentes daquelas que animaram os Ideólogos, apresenta-se a obra enciclopédica de Auguste Comte (1798-1857), cuja extraordinária importância na história da Ética contemporânea deve-se não tanto ao teor literal da doutrina ética ali exposta quanto ao *espírito* que a anima e que acabou por plasmar um "tipo ideal" (para falar como M. Weber) que se impôs na civilização contemporânea e que J. Maritain caracterizou como *homo positivus*[5]. Ora, esse "homem positivo" representa de maneira nítida em seus ideais e em sua conduta alguns dos traços caraterísticos da ética ensinada ou anunciada por Comte.

A mensagem moral de Comte nos é transmitida, na verdade, através de um dos mais extraordinários paradoxos que nos oferece a história da filosofia. De fato, a doutrina do fundador do Positivismo, sem levar em conta os traços nela onipresentes de uma excepcional personalidade intelectual na qual se avizinham e talvez mesmo se confundam o gênio e a loucura, apresenta a mesma tendência profunda que descobrimos em todos os grandes sistemas da filosofia moderna, qual seja a de buscar numa Ética como ciência do agir humano e dos seus fins, o saber supremo que venha a ocupar o lugar deixado vago pela antiga Metafísica. Toda a evolução intelectual (e psicológica) de Comte o encaminha para o anúncio e a

4. O movimento dos "ideólogos" é amplamente estudado por G. Gusdorf, *La conscience révolutionnaire: les idéologues* (*Les sciences humaines et la pensée occidentale VIII*), Paris, Payot, 1978; ver igualmente S. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues*, Florença, La Nuova Italia, 1974.

5. J. Maritain, *La philosophie morale*, op. cit., pp. 746-755. Maritain divide o *homo positivus* em três subespécies: *homo scientificus exclusivus*, o puro cientista; *homo gregarius*, que se agrega sem resistência ao meio cultural criado pela vulgarização científico-tecnológica; *homo in-sipiens*, que não admite a validez e necessidade de uma forma de sabedoria (*sapientia*) superior à ciência. Trata-se, pois, de um esboço de tipologia do ser humano integrado à civilização da tecnociência e que, de alguma maneira, reconhece em Comte seu precursor e profeta.

definição de uma Moral positivista, que irá confundir-se, de resto, com a nova Religião da Humanidade, mas será caracterizada, paradoxalmente, pela abolição de todos os conceitos (como os de *bem, norma, lei, virtude, consciência, direito* etc.) que tradicionalmente integram o corpo do saber ético. O que resta na moral comtiana são os *deveres* para com a Humanidade e as *obrigações* deles decorrentes que não implicam nenhuma moralidade intrínseca, mas têm um conteúdo exclusivamente *social*[6]. Nesse sentido a Ética como disciplina autônoma desaparece na primeira fase do pensamento de Comte para ressurgir na segunda como ciência suprema. Com efeito, a evolução das idéias do fundador do Positivismo obedece a dois estágios fundamentais, guiados por dois grandes projetos: o da reorganização do *saber* e o da reorganização da *sociedade* (Comte era, por excelência, um gênio organizador e classificador). O primeiro é desenvolvido no *Cours de Philosophie Positive*, redigido de 1829 a 1842; do segundo ocupam-se os principais escritos da última fase da vida de Comte, a saber, o *Système de politique positive*, o *Catéchisme positiviste* e a inacabada *Synthèse subjective*[7]. A primeira fase do pensamento de Comte pode ser descrita como a aplicação paciente e sistemática à tarefa da reorganização do saber, da famosa "lei dos três estados" que condensa a filosofia comtiana da história pensada do ponto de vista da evolução do espírito humano. A superação dos estados *teológico* e *metafísico* e a entrada no último e definitivo estado *positivo* (Comte concebe a sucessão dos três estados segundo um esquema

6. Esse aspecto é particularmente realçado por Maritain, *La philosophie morale*, op. cit., pp. 803-844.

7. A bibliografia recente sobre Comte em W. Totok *et al. Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., V, pp. 515-521. Edição das obras: Auguste Comte, *Oeuvres*, 12 vols., Paris, Anthropos, 1968, contendo: *Cours de Philosophie positive* (vols. 1-6); *Système de Politique positive* (vols. 7-10); *Catéchisme positiviste, Appel aux Conservateurs*, etc...(vol. 11); *Synthèse subjective* (vol. 12). Dentre a bibliografia convém ressaltar: H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du Positivisme*, 3 vols., Paris, Vrin, 1933-1941; P. Arbousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, 2 vols. Paris, PUF, 1957; C. Rutten, *Essai sur la Morale d'Auguste Comte*, Paris, Belles Lettres, 1972; J. Maritain, Le Positivisme, ap. *La Philosophie morale* (*Oeuvres Complètes*, op. cit., pp. 679-844); M. Serres, B. Bensaude, Jean-Paul Enthoven, *Auguste Comte* ap. *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), op. cit., pp. 151-215; P. Macherey, Comte, A., ap. *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 279-283.

cronológico linear, não considerando a hipótese da sua coexistência no mesmo tempo histórico), exige como tarefa primordial a reorganização do saber segundo o critério único de validez e legitimidade vigente no estado *positivo,* ou seja, o da constituição do saber em *ciência experimental.* Comte enumera, assim, seis ciências (Matemática, Astronomia, Física, Química, Biologia, Sociologia) cobrindo, segundo os requisitos metodológicos e epistemológicos por ele estabelecidos, todo o campo possível do saber *positivo*[8]. Como se vê, a Moral não figura nessa classificação, tendo sido absorvida pela Sociologia (termo e disciplina criados por Comte), que figura como ciência que condensa todo o saber *positivo* sobre o homem. A segunda fase do pensamento de Comte assiste a uma recuperação da Moral em sua especificidade de saber, tendo por objeto a conduta humana. Essa recuperação é acompanhada por uma profunda transformação na estrutura do racionalismo comtiano, com a descoberta da força unificadora do *sentimento,* coroado pelo *amor,* que Comte experimentou em sua relação com Clotilde de Vaux, por ele mesmo interpretada como transfiguração ético-religiosa do erotismo. A religião da Humanidade, na última fase do pensamento de Comte, se apresenta como a expressão simbólica perfeita da ciência *positiva,* pois ele não admitia qualquer ruptura entre as duas fases de sua evolução intelectual e espiritual, a reorganização do saber (1ª fase) sendo o fundamento necessário para a reorganização da sociedade (2ª fase) e para o estabelecimento da Religião da Humanidade. O sociologismo radical de Comte, que não deixa nenhum lugar para uma moral do indivíduo como tal, acaba, assim, por identificar moral e religião numa forma secularizada de *culto* extremamente meticulosa. Os *deveres* para com a Humanidade, único conteúdo do código moral positivista, são igualmente deveres religiosos e se fundam no reconhecimento da trindade sagrada comtiana: o Grande Fetiche (a Terra), o Grande Meio (o Espaço) e o Grande Ser (a Humanidade). Moral e Religião, enfim identificados, têm um único lema a guiá-los: o *Amor* por princípio, o *Progresso* por meio, a *Ordem* por fim.

8. Sobre a concepção comtiana da ciência e sua situação em face dos avanços científicos no século XIX, ver M. Serres (ciências exatas), *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), op. cit., III, pp. 151-180; B. Bensaude (Biologia), ibid., pp. 180-196.

O racionalismo naturalista de A. Comte, acolhe, como vimos, motivos *empiristas* em sua concepção da ciência e motivos *historicistas* em sua concepção da sociedade, mas seu centro de gravidade, na seqüência ideo-histórica dos ideais da Ilustração, situa-se no projeto teórico de implantação definitiva (no Ocidente e, em seguida, no mundo inteiro) de uma sociedade inteiramente racionalizada. O projeto de Comte (entre tantas outras utopias sociais que floresceram na primeira metade do século XIX) atendia indiscutivelmente a uma profunda necessidade simbólica das sociedades ocidentais no momento em que, finalmente instaladas como *primum ontologicum* em sua imanência histórica e constituindo-se como última e envolvente esfera da realidade para o ser humano, exigiam justificar em *razão* o que era vivido como *destino*. As singularidades do sistema de Comte, explicáveis por toda sorte de fatores, constituem doravante objeto da pesquisa historiográfica. Mas o *espírito* do positivismo, como observa Maritain, sobrevive e age na mentalidade e nas idéias do *homo positivus* no qual se reconhece o homem típico da modernidade. Esse *espírito* encontra na Moral um campo privilegiado para sua manifestação, sendo o *ethos*, como sabemos, a expressão mais fiel do espírito e da cultura de uma sociedade. A identificação do *ético* e do *social* por Comte está na origem da chamada "moral sociológica" que cresceu como ramo da Sociologia, a nova ciência fundada por Comte e para a qual Émile Durkheim (1858-1917)[9] definiu as regras metodológicas (*Les Règles de la méthode sociologique*, 1895) ao mesmo tempo em que estudava os costumes e as formas da conduta rigorosamente como *fatos* sociais. Tal o princípio que guiou Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) no livro que representa talvez mais fielmente a "moral sociológica": *La Morale et la science des moeurs* (1903). O paradigma sociológico na interpretação do *ethos* difundiu-se não apenas como quadro teórico fundamental no estudo da Moral propriamente dita, mas inspirou igualmente a história dos costumes e das idéias morais (E. Westermack, *The origin and development of moral ideas*, 2 vols., 1906).

9. Sobre É. Durkheim e sua concepção da moral que une a herança positivista e traços kantianos transmitidos por seu mestre É. Boutroux, ver F. Isambert, art. É. Durkheim, ap. *Dictionnaire d'Ethique et de phil. morale*, op. cit. pp. 452-457 (biblio.).

Se o modelo racionalista de tendência materialista dominou a filosofia moral francesa na primeira metade do século XIX sob a égide do Positivismo, a segunda metade assistiu a um vigoroso renascimento da tradição do espiritualismo reflexivo de ascendência cartesiana ao qual se juntou a influência crescente do kantismo, assinalando-se nessa corrente os nomes de Ch. Renouvier, É. Boutroux, J. Lachelier, J. Lagneau, F. Rauh e outros[10]. Entre os que prolongam a tradição do espiritualismo cristão destaca-se o nome de Léon Ollé-Laprune (1839-1898), cuja tese, *La Certitude morale* (1880), propõe uma crítica do puro racionalismo em moral e uma síntese original entre razão e vida que antecipa um dos temas dominantes na filosofia da primeira metade do século XX.

10. Sobre a filosofia francesa na segunda metade do século XIX ver A. Canivez, Aspects de la philosophie française, ap. *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), op. cit., III, 425-479 (biblio.).

CAPÍTULO

3

MODELO HISTORICISTA: O IDEALISMO ALEMÃO E A ÉTICA DE HEGEL

O modelo historicista que prevalece na filosofia alemã nos fins do século XVIII mostrou-se particularmente fecundo no campo da Ética. Sendo a *história* a matriz da existência do ser humano no tempo e sendo o *ethos* a forma simbólica que engloba, de alguma maneira, todos os aspectos de nossa existência histórica, a essencial *historicidade* do *ethos* oferece um campo hermenêutico extremanente rico para a constituição de um *saber* do *ethos* em sua especificidade e em sua estrutura essencial ou seja, exatamente, de uma Ética. O *ethos* é, em suma, a forma ordenadora da *cultura* enquanto espaço simbólico onde vigoram os costumes do grupo social e se exerce a conduta dos indivíduos. *História, cultura, ethos*: esses três conceitos se articulam para constituir a estrutura teórica básica do paradigma historicista. A *história* tem na *cultura* sua face propriamente humana, oposta à contingência e ao aleatório dos fatores naturais, a *cultura* tem no *ethos* suas razões normativas e sua teleologia imanente. Pensar a articulação desses três conceitos na forma de uma *filosofia da história*, tal o desafio que se apresenta ao pensamento alemão nos fins do século XVIII e que, a partir de J. G. von Herder (1744-1803), passa a ser o motivo dominante do vasto e complexo movimento de idéias que compreende o Romantismo, recebe a contribuição dos últimos escritos de Kant e adquire estatuto filosófico de alto conteúdo especulativo com seus herdeiros no Idealismo alemão. A elevação

da História à dignidade de *primum ontologicum*, implicando a historicização do próprio conceito de Ser, representa provavelmente uma revolução mais profunda no curso das idéias filosóficas do que a "reviravolta copernicana" de Kant[1]. Ela faz sentir seus efeitos primeiramente na concepção do *ser humano* que é o ator histórico por definição, vindo a tornar-se a Antropologia historicista não apenas uma das fontes teóricas para a formação das novas *ciências humanas*[2], mas igualmente um motivo temático fundamental na construção dos grandes sistemas idealistas.

O advento da Antropologia historicista, seja em sua versão oferecida pelas *ciências humanas*, seja em sua versão filosófica, pode talvez ser adequadamente caracterizado pela chamada "virada expressivista", segundo a expressão de Charles Taylor[3]. O "expressivismo" antropológico traduz, em suma, uma mudança profunda na concepção das relações do ser humano com a Natureza entendida como matriz de sua autocompreensão. Segundo a visão "expressivista", a Natureza deixa de ser representada estaticamente em sua ordem imutável, oferecendo-se ao indivíduo (e à sociedade) como modelo para instauração de sua própria ordem segundo a antiga imagem da mútua reflexão *macrocosmos-microcosmos*, e passa a ser pensada ou representada como dinamismo criador que se *manifesta* na infinita profusão de suas *formas* ou como processo infinito de *auto-expressão*. A auto-expressão vem a tornar-se o movimento essencial constitutivo do *ser*, definido como *manifestação*[4]. Ora, para o ser humano, o lugar privilegiado da *manifestação* é justamente a *história*, de onde o caráter essencialmente historicista do expressivismo em sua versão antropo-

---

1. Essa formação do historicismo especulativo é amplamente descrita na obra clássica de R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, op. cit., não obstante as críticas dirigidas ao esquema da evolução do Idealismo alemão ali proposto.

2. A propósito ver G. Gusdorf, *Les sciences de l'homme et la pensée occidentale*, op. cit., vols. e H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I*, 4ª ed., op. cit., pp. 112-117.

3. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*, op. cit., pp. 471-500. Taylor foi um dos primeiros a analisar profundamente (ver *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, c. 1 e 2) o advento do "expressivismo" na concepção historicista do homem.

4. A "manifestação" tem aqui, portanto, uma significação *ontológica* e não deve ser confundida com a idéia *gnosiológica* de *fenômeno*, tal como usada por exemplo por Kant na *Crítica da Razão pura*.

lógica. A transposição especulativa do *ser* da Ontologia clássica para o ser como *manifestação* e, por conseguinte, para o *ser* como *história*, irá apresentar-se, então, como o desafio teórico maior do Idealismo alemão ao qual Hegel julgará oferecer, em seu Sistema, a resposta definitiva.

Vê-se, por conseguinte, que o *expressivismo* significa, na verdade, a proposição de um novo código de leitura filosófica da tríade conceptual *história* — *cultura* — *ethos*, tendo como chave semântica fundamental a noção de *expressão* ou *manifestação* que define a presença do ser humano no tempo isto é, na Natureza, como ser criador de *história*, ou seja, de *cultura* e de sua forma mais universal, o *ethos*. Obedecendo às regras da semântica expressivista, a Ética segundo o paradigma historicista terá diante de si o problema decisivo de conciliar a criatividade do homem como ser *histórico* e a normatividade do *ethos* que se constitui, de fato, como *tradição* ética, ou seja, como uma quase "segunda natureza" (Aristóteles) para o ser humano, dotada de constância e regularidade, e postulando um fundamento *transcendente* às contigências do tempo histórico. Ora, ao pensar o *ser* essencialmente como *manifestação*, ou seja, como *história*, o Idealismo alemão irá oferecer uma solução original àquele problema, propondo um novo fundamento ou uma nova estrutura ontológica ao grande desígnio que, de Descartes a Kant, vinha orientando o caminho da filosofia moderna e que se propunha fazer da Ética a forma exemplar da Metafísica da *subjetividade*, ou o sucedâneo da antiga Metafísica do *ser*. Para o cumprimento desse desígnio a ontologia do *ser* como *história*, pensada esta na perspectiva do *dever-ser* inerente à inteligibilidade do *ethos*, ou segundo a estrutura teleológica da própria *história* como tarefa propriamente humana, terá diante de si um novo e desafiador problema, qual seja a articulação dialética entre a *necessidade* do dever-ser ou a racionalidade do *ethos*, e a *liberdade* (ou a criatividade) do sujeito histórico. É à luz desse problema que os grandes sistemas do Idealismo alemão, particularmente os de Fichte e de Hegel, não obstante a grandiosa estrutura racional de sua construção, devem ser interpretados como *filosofias da liberdade*, isto é, sistemas das *razões da liberdade*, entendida segundo toda a amplitude e as exigências de sua natureza ética.

No entanto, para aqueles que eram os herdeiros de Kant, um grande obstáculo se levantava no roteiro especulativo que tinha como alvo justificar em razão os caminhos da *liberdade* pelos quais ela encarna na história a *necessidade* do *dever-ser*. Com efeito, tal roteiro mostra-se inviável em face do dualismo kantiano no âmbito da Razão pura (ou da Razão especulativa) entre razão *teórica* e razão *prática*, dualismo fundado, por sua vez, no dualismo gnosiológico entre *fenômeno* e *número*. De Fichte a Hegel, os artífices dos grandes sistemas do Idealismo alemão tomam sobre si a tarefa preliminar de superação do dualismo entre Natureza e Liberdade implicado nas premissas kantianas e que o próprio Kant tentara atenuar na *Crítica do Juízo*, mas sem pôr em questão seus fundamentos críticos. Ora, tal tarefa não pode ser cumprida sem a abolição da incognoscibilidade da *coisa-em-si*, ou seja, sem a posição de um Absoluto *real* como princípio unificador e fundante do Sistema. Para Fichte e para Hegel o Absoluto deverá ser pensado segundo as formas de sua *manifestação* na História, ou seja, encontrando na razão especulativo-prática o lugar privilegiado dessa manifestação[5]. O Absoluto se manifestará então como realidade fundamentalmente *ética*, recebendo a Ética seu estatuto definitivamente *metafísico* e vindo o sujeito humano, como portador do *ethos*, a ser pensado como lugar ontológico no qual o Absoluto se manifesta necessariamente como História e no qual se articula a dialética fundamental da *identidade* e da *diferença* ou da *imanência* e da *transcendência* que deve definir o modo de presença do Absoluto no *sujeito*.

O pensamento de J. G. Fichte[6] é caracterizado por alguns autores como *idealismo moral*, designação que responde, sem dúvida, à

5. Já F. W. J. Schelling (1775-1854), cujo pensamento percorre uma linha complexa de evolução, apresenta a idéia do Absoluto primeiramente sob um ponto de vista *cosmológico* na Filosofia da Natureza, posteriormente sob um ponto de vista originalmente *teológico* na Filosofia da Revelação. É segundo essa dupla perspectiva que se desenvolvem igualmente suas concepções antropológicas e o pensamento ético schellinguiano assume finalmente uma feição nitidamente teológica. Ver Fernando Rey Puente, *As concepções antropológicas de Schelling* (Filosofia, 41), São Paulo, Loyola, 1997 (biblio.).

6. Johann Gottlieb Fichte nasceu no Oberlausitz em 1762 de família pobre, mas recebeu excelente formação no ginásio de Pforta e como estudante de Teologia em Iena e Leipzig. A partir de 1791, conheceu a fama como filósofo, primeiramente como discípulo e seguidor de Kant, em seguida como pensador independente mas

orientação profunda de seu itinerário filosófico e à primazia absoluta da Razão prática que é seu fio condutor[7]. O sistema de Fichte edifica-se sobre um fundamento metafísico (no sentido *transcendental* do termo ou de uma metafísica da *subjetividade*) que é exposto nas sucessivas versões (1794, 1801/1802, 1804, 1810) de sua obra principal, *Wissenschaftslehre* (Doutrina da Ciência) e que situa a manifestação originária do Absoluto na afirmação incondicionada do *Eu* da qual se segue, através de uma dialética extremamente abstrata de oposições desdobrando-se a partir da oposição fundamental *Eu* —> *não-Eu*, a posição da Natureza, da História e da realidade em geral. O Eu fichtiano termina por abranger assim o horizonte universal do *Ser*, o que leva o filósofo a pensá-lo cada vez mais como um Eu supra-individual e, finalmente, a assumir como ponto de partida do Sistema o próprio Absoluto ou Deus[8]. Essa evolução da *Doutrina da Ciência* se reflete nas concepções éticas que dela decorrem e que são expostas sucessivamente nas obras *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Fundamentos do Direito natural segundo os pricípios da Doutrina da Ciência, 1796); *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Sistema da Ética segundo os princípios da Doutrina da Ciência, 1798); *Die Bestimmung des Menschen* (A destinação do homem, 1800); *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (Iniciação à vida feliz ou doutrina da Religião, 1806); *Das System der Sittenlehre* (Sistema da Ética,

---

sempre na área de influência do kantismo. De 1794 a 1798 foi professor na Universidade de Iena, de 1800 a 1810 foi professor particular em Berlim e de 1810 a 1813, professor de filosofia na recém-fundada universidade daquela cidade. As *Obras Completas* de Fichte foram primeiramente editadas por seu filho I. H. Fichte (8 vols., Berlim, 1845-1846); uma nova edição crítica dirigida por R. Lauth e H. Jacob sob o patrocínio da *Bayerische Akademie der Wissenschaft* está sendo publicada (Stuttgart-Bad Canstatt, 1962ss.). Bibliografia sobre Fichte (até 1980) em W. Totok *et al.*, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., V, pp. 181-198; sobre a historiografia fichtiana recente ver P. Salvucci, Fichte, ap. *Questioni di Storiografia filosofica*, op. cit. v. 3, pp. 165-207. O pensamento de Fichte, seja em sua dimensão especulativa seja sobretudo em sua dimensão ético-política, é objeto atualmente de renovado interesse, alimentado pela edição crítica das suas obras e pela produção de estudiosos como, entre outros, R. Lauth na Alemanha, C. Cesa na Itália, A. Philonenko e A. Renaut na França.

7. Esse aspecto fundamental do pensamento de Fichte é exposto por R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, op. cit., pp. 568-581.

8. Ver W. Röd, *Der Weg der Philosophie*, op. cit., p. 220.

1812; publicação póstuma, 1835 e em Fichte, *Werke*, v. 11, Berlim, 1971) e outros textos de ocasião como os célebres *Reden an die deutsche Nation* (Discursos à nação alemã, 1809). A Ética fichtiana como coroa do Sistema conhece assim, após um período de gestação em que prevalece a influência de Kant (1790-1793), duas fases: a primeira (1794-1798) assinalada pela crítica ao formalismo kantiano e pela tentativa de constituição de uma Ética da *intersubjetividade*, na qual predomina o problema da articulação do *ético* (indivíduo) e do *político* (Estado); a segunda (1798-1813), influenciada pela chamada "querela do ateísmo" (1798) na qual Fichte se viu envolvido e que o forçou a deixar a Universidade de Iena, dá ênfase à dimensão *religiosa* da ética, ou seja, subordina a moral *secular* (histórica) situada num degrau "inferior" da moralidade (o Eu puro e sua intenção) à uma moral *transcendente* (religiosa) que se eleva a um degrau "superior" no qual pode desdobrar-se o dinamismo infinito da liberdade ou abrir-se o espaço ético para a tarefa infinita do *Sollen* (dever-ser)[9].

Embora Hegel não tenha, como o fizeram seus grandes antecessores na história da filosofia moderna, redigido uma obra dedicada especificamente à exposição das suas concepções éticas, nem mesmo previsto para a Ética, tradicionalmente uma disciplina fundamental na clássica divisão da Filosofia, um lugar próprio em seu Sistema, nenhum outro talvez, entre os filósofos modernos, imprimiu a seu pensamento uma marca *ética* tão profunda ou tentou levar a cabo de maneira mais radical a unidade entre Metafísica e Ética, ou, segundo a nomenclatura hegeliana, entre Lógica e Filosofia do Espírito. Essa afirmação parece contradizer um estereótipo persistente na historiografia filosófica usual, que apresenta o Sistema hegeliano como o modelo mais acabado de um racionalismo no qual impera infrangível determinismo lógico-dialético e no qual, portanto, a liberdade é absorvida pela razão e o *ético* pelo *teórico*. No entanto, as tendências recentes dos estudos hegelianos mostram cada vez mais convincentemente o unilateralismo simplista desse lugar-comum e descobrem mesmo a presença constitutiva da *liberdade* e, portanto,

9. Essa é a divisão em períodos da evolução do pensamento ético de Fichte proposta por S. Audonnet, Fichte, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 559-563 (biblio.).

do princípio da razão *prática* ou *ética* no próprio coração do *teórico* ou na estrutura lógica do Sistema. Há aqui um paralelismo notável com os resultados que começam a impor-se igualmente na pesquisa platônica contemporânea e que vêem no platonismo, para além das leituras restritivamente intelectualistas, a primeira forma de uma metafísica da liberdade[10]. Talvez seja mesmo esse o laço mais visível a unir Platão e Hegel no começo e no presumido fim da grande filosofia ocidental. Nesse caso teríamos diante de nós dois modelos históricos privilegiados da relação entre filosofia e cultura, vale dizer, entre o teórico e o prático ou entre razão e liberdade[11]. Como quer que seja, no caso de Hegel a formação de suas doutrinas éticas é uma das componentes fundamentais da própria formação do Sistema, imprimindo-lhe uma de suas linhas diretrizes e vindo a constituir um dos pilares de sua estrutura definitiva. É esse o roteiro que pretendemos brevemente seguir nesse capítulo: a Ética na formação do Sistema e a Ética no Sistema.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart em 1770. Fez seus estudos secundários no ginásio daquela cidade e em 1783 foi admitido como bolsista interno no Seminário Luterano de Tübingen tendo em vista sua preparação para o ministério de pastor. Em Tübingen ligou-se em estreita amizade com seus colegas F. W. J. Schelling e F. Hölderlin. Em 1793, tendo renunciado à carreira eclesiástica, deixou o Seminário e passou a desempenhar o cargo de preceptor em casa de famílias nobres primeiro em Berna (Suíça), depois em Frankfurt a. M. (1793-1800). Datam dessa data diversos fragmentos abrangendo uma vasta temática religiosa, filosófica, pedagógica e política publicados somente nos princípios desse século por Hermann Nohl, sob o título *Hegels theologische Jugendschriften* (Escritos teológicos da juventude de Hegel, 1907) que, juntamente com outros posteriormente identificados constituem os chamados *Escritos da juventude* (1785-1800). Em 1801 foi chamado por Schelling a Iena, no ducado de Weimar, alcançando a seguir o título de livre

10. Ver H. C. de Lima Vaz, Platão revisitado: Ética e Metafísica nas origens platônicas, *Síntese* 61 (1993): 181-1977.

11. O estudo comparativo entre Platão e Hegel é objeto de importante bibliografia recente: ver H. C. Lima Vaz, Filosofia e Cultura III: o modelo hegeliano, ap. *Escritos de Filosofia III*, op. cit., p. 45, n. 143.

docente naquela então famosa universidade. Em Iena escreveu seus primeiros textos propriamente filosóficos, alguns como artigos na revista *Kritisches Journal der Philosophie*, por ele editada juntamente com seu amigo Schelling (1802-1803), do qual posteriormente se afastou. Dessa época datam igualmente os manuscritos de seus cursos sobre Lógica, Metafísica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito que, publicados apenas em nosso século, constituem uma importante fonte para o estudo da gênese do Sistema. Em Iena, Hegel redigiu sua primeira grande obra, *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenologia do Espírito), publicada em 1807, quando já se encontrava em Bamberg como jornalista. Nessa cidade permaneceu um ano, tendo sido então nomeado reitor e professor de filosofia no Ginásio Real de Nürnberg (reino da Baviera), onde ensinou até 1816. Nos anos de Nürnberg, além dos cursos para os alunos do ginásio, publicados postumamente sob o título *Philosophische Propädeutik* (Propedeûtica Filosófica), escreveu sua obra mais extensa, a *Wissenschaft der Logik, I, II* (Ciência da Lógica, I, II, 1812-1816), também conhecida como *Grande Lógica.* Em 1817 foi designado professor de filosofia na Universidade de Heidelberg, onde ensinou por apenas um ano e onde redigiu a primeira versão da *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Enciclopédia das Ciências Filosóficas, 1817), exposição resumida de todo o Sistema e, sem dúvida, a obra sistemática mais importante da filosofia moderna. Em 1818, finalmente, Hegel foi chamado à Universidade de Berlim para ocupar a cadeira de filosofia inaugurada pelo ensinamento de Fichte, e que conservou até sua morte em 1831. Nos onze anos de magistério em Berlim, publicou duas novas edições aumentadas da *Enciclopédia* (1827, 1830; todas as nossas citações da *Enciclopédia* se referem à edição de 1830), bem como as *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, 1821), que retomam e ampliam a Filosofia do Espírito objetivo, da *Enciclopédia.* Do ensinamento em Heidelberg e Berlim restou igualmente um vasto acervo manuscrito de textos das lições, escritos em parte pelo próprio Hegel ou transcritos por alguns de seus discípulos. Esse material foi organizado e publicado sob forma de *Lições* (sobre a *História da Filosofia,* a *Filosofia da História,* a *Filosofia da Religião,* a *Estética*) pelos primeiros editores da *Obras Completas* de Hegel, e devem ser reeditados segun-

do critérios críticos mais rigorosos na nova edição em curso de publicação[12].

A profunda significação *ética* do Sistema hegeliano só pode ser compreendida se admitirmos a presença determinante do problema do agir humano enquanto agir *ético* na própria gênese do Sistema, em sua formação e em sua estrutura definitiva[13]. Ora, tal presença se impõe nítida e inconfundível desde que consideremos o projeto filosófico de Hegel, cujas linhas fundamentais começam a definir-se

---

12. A bibliografia recente sobre Hegel (1920-1980) encontra-se em W. Totok *et al.*, *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* op. cit., V, pp. 216-302, dividida segundo os diversos setores da pesquisa hegeliana contemporânea. A produção bibliográfica mais importante sobre Hegel nos principais centros de estudo pode ser acompanhada na publicação *Hegel-Studien* (H. Bouvier Verlag, Bonn, 1970ss.). As edições das *Obras Completas* são: 1. Edição preparada pelos discípulos de Hegel (Philip Marheineke, J. Schulze, E. Gans, L. von Henning, H. Hotho, K. Michelet, F. Förster), 19 vols., Berlim, 1832-1887; essa edição foi reproduzida na chamada *Jubiläumsausgabe,* por H. Glockner, Stuttgart, 1927-1931; 2. *Theorie Werkeausgabe* em 20 vols. preparada por Eva Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970-1972; ortografia e pontuação modernas, reproduz o texto da ed. de Berlim, complementado e corrigido, e incluindo os *Escritos da juventude* (vol 1, *Frühe Schriften*), é a edição hoje mais acessível; 3. *Gesammelte Werke,* edição crítica provavelmente definitiva das Obras Completas, iniciada sob o patrocínio da *Deutsche Forschunggemeinschaft,* da Academia de Ciências da Renânia e Vestfália e do *Hegel-Archiv* da Universidade de Bochum, na editora F. Meiner de Hamburgo (15 vols. publicados até 1997). Uma visão de conjunto da historiografia hegeliana até a década de 70 é oferecida por Valerio Verra em *Questioni di Storiografia filosofica,* org. por V. Mathieu, op. cit., III, pp. 249-347. Uma bibliografia até 1987, das edições e da literatura secundária referente sobretudo à exposição do Sistema encontra-se em V. Hösle, *Hegels System: der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität,* Hamburgo, Felix Meiner, 1987, pp. XV-XL. O leitor brasileiro dispõe das excelentes traduções da *Fenomenologia do Espírito* de Paulo Meneses, Petrópolis, Vozes, 2 vols., 1992 e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas,* tr. de Paulo Meneses e José Nogueira Machado (*Filosofia da Natureza,* 2º vol.), São Paulo, Loyola, 3 vols., 1995-1997.

13. O problema da *ação humana,* tema central da filosofia hegeliana, é tratado magistralmente por Francesca Menegoni, *Sogetto e struttura dell'agire in Hegel* (Publicazioni di Verifiche, 20), Trento, 1993, texto em parte retomado no estudo Lineamenti per una teoria dell'azione nella Filosofia dello Spirito, ap. F. Chiereghin, *Filosofie e scienze filosofiche nell' "Enciclopedia" hegeliana del 1817* (Quaderni di Verifiche, 6) Trento, 1995, pp. 455-561, que tem em vista sobretudo a primeira *Enciclopédia* hegeliana. Ver igualmente, sob o ponto de vista da relação *teoria-praxis,* a obra clássica de Manfred Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels: Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität,* Stuttgart. W. Kohlhammer, 1965.

nos tempos de Iena[14] como o intento mais abrangente e coerente de pensar (*denken*) e expor (*darstellen*), segundo a lógica imanente de seu conteúdo, a idéia matriz do historicismo expressivista, ou seja, a idéia da identidade entre *ser* e *manifestação*. Com efeito, o movimento lógico do *manifestar-se* e do revelar-se na sua plena inteligibilidade nessa e por essa *manifestação* define, para Hegel, a própria natureza racional do *Ser*, sua logicidade elementar e indica, portanto, o roteiro metodológico do Sistema como percurso dialeticamente articulado dos diversos estágios e formas de *manifestação* do *ser*. Cada estágio desse percurso e o próprio *Ser* em sua totalidade sistemática verificam a estrutura fundamental da dialética da *manifestação*, segundo a qual o *ser* se manifesta primeiramente em sua *diferença* consigo mesmo e caminha, pelo movimento dialético que o constitui em sua inteligibilidade, para suprimir essa diferença e *manifestar-se* em sua *identidade* mediatizada, ou seja, em sua *verdade*. Cada estágio da *manifestação* do Ser é comparável, pois, segundo a metáfora de Hegel (*Wissenschaft der Logik*, I, *Werke*, 5, p. 71; *Enzyklopädie der phil. Wiss.*, I, par. 15; *Werke*, 8, p. 60; tr. br. I. pp. 55-56) a um *círculo* dialético em que o *fim* retorna ao *princípio* para assumi-lo na verdade plena de sua *manifestação*, apresentando-se então o Sistema como um *círculo dos círculos*, abrangendo a totalidade das formas fundamentais em que o *Ser* se manifesta.

Em analogia com a divisão didática clássica da Filosofia, os estágios fundamentais da *manifestação* do Ser compreendem, para Hegel, as três esferas do Lógico, da Natureza e do Espírito[15]. Por sua vez, o acesso dialético ao Sistema é apresentado por Hegel segundo dois roteiros: o primeiro, exposto na *Fenomenologia do Espírito*, que segue o progresso da *consciência* desde sua primeira e imediata oposição ao objeto até o Saber absoluto sobre cuja pressuposição o Sistema se edifica, sendo assim a *Fenomenologia* a *dedução* do conceito

---

14. A saber, desde que quando Hegel, em carta a seu amigo Schelling datada de Frankfurt (2 de novembro de 1800; *Briefe von und an Hegel*, ed. Hoffmeister, Hamburgo, Meiner, 1951, I, p. 59) anuncia sua intenção de dar às intuições da juventude a forma do Sistema. Sobre as peculiaridades do Sistema como "círculo dos círculos", sua estrutura e sua significação propriamente hegeliana ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III*, op. cit., pp. 52-59.

15. Essa divisão, já antecipada nas lições de Iena e na *Propedêutica Filosófica*, fixa-se para Hegel na estrutura da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817).

da Ciência pura (*Wissenschaft der Logik*, I, Einl., *Werke*, 5, pp. 42-43); o segundo que tem *começo* no elemento do puro pensamento (*reine Gedanke*) procede segundo a necessidade intrínseca de seus momentos, tendo sido nele já suprimida a oposição da consciência, realizando-se portanto seu desenvolvimento no domínio da *Idéia* ou do *Absoluto* (*Enzyklopädie der phil. Wiss.*, I, par. 14, Anm. *Werke*, 8, pp. 59-60; tr. br., p 55)[16].

Esse imenso périplo do filosofar hegeliano, que vai da *consciência* ao *Espírito absoluto* é percorrido, portanto, segundo o roteiro traçado pela rigorosa aplicação do princípio ontológico do *ser* como *manifestação*, cuja fecundidade heurística é demonstrada pela abrangência universal, pela unidade e pela coerência do próprio Sistema[17], e que lhe dará, como veremos, uma feição inconfundivelmente *ética*. Uma primeira e fundamental conseqüência da posição que afirma como *princípio* a identidade ainda abstrata entre *ser* e *manifestação* é a supressão de todo *dualismo* ou cisão na ordem do *ser*[18], sobretudo do dualismo aparentemente inconciliável que, se-

16. O problema das relações entre *Fenomenologia* e Sistema é um dos tópicos mais discutidos entre os intérpretes de Hegel, e o próprio Hegel não parece ter chegado a uma solução definitiva a respeito. A *Fenomenologia* é anunciada no frontispício da 1ª edição (1807) como Primeira Parte do Sistema, mas Hegel suprimiu esse subtítulo quando da preparação apenas começada (1830) da 2ª edição. Como quer que seja, a *Fenomenologia* pode ser considerada uma *introdução* ao Sistema que procede pelo caminho já tentado por Fichte e Schelling, do desenvolvimento histórico-dialético (por *figuras* e *momentos*) da *consciência para a Ciência*. Para uma introdução à *Fenomenologia* ver P.-J. Labarrière, *Introduction à une lecture de la "Phénomenologie de l'Esprit"*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979; Id., La "*Phénoménologie de l'Esprit*" comme discours systématique: histoire, religion, science, ap. G. Jarczyk-P. J. Labarrière, *Hegeliana*, Paris, PUF, 1986, pp. 123-148.

17. Ver Hans Georg Flickinger, A Verdade do Aparecer: reflexões sobre um conceito-chave da filosofia hegeliana, ap. *Dialética e Liberdade* (*Festschrift* Cirne-Lima), Porto Alegre-Petrópolis, Editora da Universidade-Vozes, 1993, pp. 186-200.

18. A evolução do pensamento de Hegel, que procede das intuições da juventude à sua expressão em Sistema nos tempos de Iena, tem sido interpretada sob diversos aspectos, dando origem a uma abundante literatura. Uma síntese autorizada é a de K. Düsing, Die Jugendschriften, ap. O. Pöggeler (org.) *Hegel: Einführung in seine Philosophie*, Munique, Alber, 1977, pp. 28-42). Uma obra de referência sobre a evolução de Hegel, com rica documentação e bibliografia, é a de H. S. Harris, *Hegel's Development: I: Toward the Sunlight (1770-1801); Hegel's Development II: Night Thoughts (Jena, 1801-1806)*, Oxford, Clarendon Press, 1972-1983. O fio condutor que permite acompanhar a evolução do pensamento hegeliano das intuições da

gundo Kant, divide a Razão pura entre o uso *teórico* e o *uso prático* e, portanto, cinde igualmente a ação humana (a história e a cultura) entre o ser e o dever-ser, a natureza e a liberdade, a ciência e a ética. O Sistema, segundo Hegel, tem como alvo justamente demonstrar a *identidade* ou *unidade* do *ser* na *diferença* de suas *manifestações*, o que exige que a *identidade abstrata* inicial seja suprimida ao longo do movimento dialético que desdobra a pluralidade das *manifestações* na unidade concreta do Sistema.

O itinerário dialético seguido por Hegel percorre, na verdade, uma linha que atravessa os domínios da realidade abertos a nosso conhecimento, nos quais a natureza do *ser* como *manifestação* se impõe de modo privilegiado e define, por assim dizer, matrizes heurísticas primordiais para a constituição do discurso dialético. Tais são os domínios da *consciência* ou do *Eu*, que Fichte absolutizou no princípio da *Doutrina da Ciência*; do *lógico*, onde o discurso linear do *ser* se manifesta como reflexivo na *manifestação* ou aparição da *essência (Das Wesen muss erscheinen*: *Wissenschaft der Logik*, I, II, 2, *Werke*, 6, p. 124).

---

juventude ao Sistema, é a viva consciência, por parte de Hegel, das *cisões* (*Entzweiungen*) que dilaceram a sociedade ocidental nos começos dos tempos modernos. Tais cisões se apresentam tanto na ordem *teórica*, essas de certo modo confluindo para a filosofia kantiana, entre *fenômeno* e *númeno*, *razão teórica* e *razão prática*, *natureza* e *liberdade* etc., quanto na ordem *histórica*, essas recebidas das tradições religiosas e culturais que plasmaram a sociedade ocidental, sobretudo do Helenismo, do Judaísmo e do Cristianismo, como também resultantes das grandes transformações na ordem social, política e econômica que aquela sociedade vinha conhecendo nos tempos modernos. O Sistema será a resposta de Hegel, uma vez alcançada já nos fins dos tempos de Frankfurt a convicção de que somente à *filosofia* cabe pensar uma nova *unidade* teórico-prática para a sociedade dividida, ao desafio de reconciliar (*versöhnen*) seu tempo e o *conceito* (no sentido da correspondência entre a *razão* e a *realidade efetiva*). Tal o sentido profundo do famoso Prefácio à *Filosofia do Direito* (*Werke*, 7, pp. 11-28) datado de Berlim, 8 de junho de 1820, ao qual voltaremos. Sobre o tema da "cisão" ver G. Siewerth, "Der Geist im Widerspruch" als Ausgang des jungen Hegels, ap. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1958, pp. 290-303; sobre a evolução do jovem Hegel ver P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel: liberté et aliénation*, Louvain, Presses Universitaires, 1953 (bibl.) e A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, 2ª ed., La Haye, M. Nijhof, 1969, que realça sobretudo a importância da relação entre o Hegel jovem e a filosofia prática de Kant e a correspondência entre a *Fenomenologia do Espírito* e as interrogações da juventude. Sobre a idéia de uma "Ética absoluta" nos escritos da juventude, ver Lino Rizzi, *Eticità e Stato in Hegel*, Milão, Mursia, 1993, pp. 23-47.

A *essência*, por sua vez, mostra-se o lugar da gênese do *conceito*, cujo desenvolvimento avança para a posição final da identidade dialética entre *ser* e *manifestação* na *Idéia absoluta*. A partir da Idéia absoluta, o itinerário dialético atravessa a Natureza que se manifesta como mediação entre o *lógico* e o *espiritual;* atinge, finalmente, o *Espírito* onde o *ser* como *manifestação* se concretiza propriamente como *história* e como suprassunção da *história* no Absoluto, recebendo desta sorte o historicismo seu estatuto *ontológico* e cumprindo-se assim, segundo Hegel, o desígnio mais profundo do Idealismo alemão e de toda a história da Filosofia[19]. O caminho do Sistema como "círculo dos círculos" parte, pois, do Absoluto presente no saber da *consciência* e de sua expressão pura no *lógico* para retornar ao princípio pela suprassunção no Absoluto retornado à sua imediatez mediatizada, de todos os momentos percorridos na Natureza e no Espírito. O itinerário dialético termina, assim, numa *Metahistória* na qual o Absoluto é recuperado em sua radical inteligibilidade e exposto na Idéia da Filosofia[20]. Ora, *Consciência, Lógica, Natureza* e *História* constituem justamente os domínios onde o *operar* humano se exerce como lugar privilegiado de *manifestação* do *ser*. Assim considerada, a construção do Sistema acaba por definir-se como construção de uma ontologia dialética d*a ação* nas formas e nos momentos em que sua inteligibilidade se *manifesta* e se constitui como paradigma da própria inteligibilidade do *ser*. Por sua vez, a inteligibilidade essencial da ação se revela na *liberdade*, cuja forma lógica é a autodeterminação do *conceito*. Desse modo, o Sistema deve ser caracterizado como uma imensa demonstração da identidade entre *ser* e *liberdade* ou, segundo a nomenclatura filosófica usual, da identidade entre Metafísica e Ética. A ambição especulativa de Hegel contrapõe-se aqui à pressuposição kantiana que se apóia imediatamente na experiência da liberdade implicada no *Faktum der Vernunft (experiência do dever* por respeito à *lei*) ou segue, no dizer de Hegel, o "caminho mais curto e cômodo" que se detém na liberdade como "fato da consciência" a ser aceito como tal (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 4, Anm., *Werke*, 7, pp. 48-49). O conceito verdadeiro da *liberdade*, ao

19. A propósito, ver R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, op. cit., II, pp. 255-261.
20. Ver, a propósito, H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, op. cit., pp. 73-76 e a bibliografia aí citada.

invés, deve ser *deduzido* na conexão com o Todo, ou seja, na exposição do Sistema como tal. Nesse sentido, o Sistema hegeliano, obedecendo à linha de uma decidida leitura *ontológica*, isto é, *universal*, da Razão prática é, segundo toda a força da expressão, um *Sistema da liberdade*. Pensar a *liberdade* aparece como a indeclinável e mais essencial tarefa da Filosofia[21]. Mas, para que tal afirmação não soe como um intolerável paradoxo, confrontada com o estereótipo que faz do hegelianismo um rígido racionalismo, é necessário entender *Sistema* em sua significação propriamente hegeliana, tendo como regra de construção não a conexão linear analítica de suas partes como nos clássicos sistemas racionalistas, e sim a fidelidade ao ritmo do movimento dialético pelo qual a progressiva *manifestação* do *ser* é igualmente o aprofundamento de sua *autodeterminação* (*Selbstbestimmung*) ou seja, da radical *liberdade* que o constitui[22]. A hermenêutica dos grandes textos hegelianos segundo o critério da construção

---

21. Ver Franco Biasutti, Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà, ap. F. Chiereghin (org.) *Filosofia e scienze filosofiche nella "Enciclopedia" hegeliana del 1817* (Quaderni di Verifiche, 6), op. cit., pp. 146-212 (ver pp. 200-203): documentado e penetrante estudo sobre o conceito de *liberdade* na primeira *Enciclopédia* hegeliana. Ver igualmente, H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, op. cit., pp. 79-80.

22. A interpretação do Sistema hegeliano sob o ponto de vista da hermenêutica ontológica do conceito de Liberdade é um dos temas mais estudados na pesquisa hegeliana recente, dando origem a uma bibliografia sempre mais vasta. Obra de referência nesse campo é o amplo estudo de Emil Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlim, de Gruyter, 1977; da literatura a respeito convém destacar: B. Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit I: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden, E. J. Brill, 1968; A. T. Peperzak, Zur Hegelsche Ethik, ap. D. Henrich-R.-P. Horstmann (org.), *Hegels Philosophie des Rechts: die Theorie des Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 105-131 (comentário dos parágrafos 4-28 das *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, sobre a idéia da Liberdade); G. Jarczyk, *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980; G. Jarczyk-P.-J. Labarrière, *Hegeliana III p., La Liberté*, Paris, PUF, 1986, pp. 317-361; F. Biasutti, Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà (v. nota 21 acima); F. Menegoni, *Sogetto e struttura dell'agire in Hegel*, op. cit., pp. 42--72; V. Hösle, *Hegels System*, op. cit., I, pp. 250-258; II, pp. 389-395; 412-423; Leonardo A. Vieira, *Freiheit als Kultus: Aporien und Grenzen der Aufassung der menschlichen Freiheit bei Hegel*, Würzburg, Könighausen u. Neumann, 1996; Luiz Bicca, O conceito de liberdade em Hegel, *Síntese* 56 (1992); 25-47; Marek Siemek, O conceito hegeliano de liberdade em sua relevância para o presente, ap. *Dialética e Liberdade* (*Festschrift* Cirne-Lima), op. cit., 355-369.

sistemática do conceito da *liberdade* é, assim, a verdadeira exposição da *Ética* de Hegel, que se não destaca como um ramo, e nem mesmo como a copa do Sistema, conforme o projeto cartesiano, mas é a ele consubstancial. Hegel se apresenta como o pensador que avança mais longe na fundamentação do paradigma *historicista*. Com efeito, o itinerário hegeliano, traçado segundo a dinâmica plenamente assumida do pensar *dialético*, percorre um périplo sistemático de mais estrita continuidade e unidade do que aquele seguido pelos grandes êmulos, Fichte e Schelling. Hegel se propõe, assim, explicitar plenamente, segundo o ponto de vista da essencial *historicidade* do ser humano, o *implícito* que subjaz desde Platão a toda a história da filosofia como pensamento do *ser verdadeiro* (do *ontôs on*), qual seja a pressuposição de que, constituindo-se a partir da atividade cognoscente do *espírito* — do *nous* — o pensamento do *ser* conduz inelutavelmente à descoberta de uma necessária relação entre o *espírito* e o Absoluto. Tal é, em outras palavras, o fundamento da estrutura *ontológica* da *ação*, que tornou possível a criação da Ética em seus grandes modelos clássicos, de Platão a Kant, e foi, por outro lado, a referência negativa necessária para os modelos relativístico-empiristas que àqueles se opuseram. A originalidade e a significação da Ética hegeliana em face dos grandes paradigmas que o precederam mostrou-se, no espaço teórico do novo modelo historicista, pela coerência com que a relação com o Absoluto foi *sistematicamente* desenvolvida a partir da existência *histórica* do espírito entendida não em seu acontecer aleatório, mas na inteligibilidade de seu *dever-ser*, isto é, em sua essencial dimensão *ética*. Ora, tal desenvolvimento sistemático não é possível senão como uma imensa hermenêutica da *ação* humana interpretada como progressiva *automanifestação* (razão) e *autodeterminação* (liberdade) do *ser*. Percorrer os passos essenciais dessa hermenêutica nos oferece, por conseguinte, uma visão de conjunto da Ética hegeliana — ou do Sistema hegeliano em sua face *ética*, e é esse o roteiro que pretendemos agora brevemente seguir[23].

---

23. Indicações bibliográficas sobre a Ética hegeliana em W. Totok et al., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., V, pp. 261-262; O. Pöggeler, L'Ethique dans la philosophie pratique de Hegel (tr. fr.) ap. *Études hégéliennes*, Paris, Vrin, pp. 121-143 (sobre a formação histórica da Ética de Hegel); J. Ritter, Hegels

O próprio Hegel nos propõe, nos silogismos da Idéia da Filosofia [*Enzyklopädie* (1830), par. 575-577], três "programas" possíveis de leitura especulativa do Sistema[24], dos quais o primeiro descreve um percurso linear sob a forma L (Lógica) — N (Natureza) — E (Espírito), ao qual obedeceu a escritura da *Enciclopédia*. Por outro lado, a condição primeira de possibilidade da formulação, da execução e da leitura dos três "programas" é a formação da *consciência* até alcançar o estágio do Saber absoluto: longa odisséia lógico-histórica descrita na *Fenomenologia*. Podemos dizer, assim, que os passos a serem percorridos na construção do Sistema como Idéia da Liberdade — ou como Ética — são fundamentalmente quatro: o *fenomenológico*, o *lógico*, o *natural* e o *espiritual*. O *fenomenológico*, como caminho da Consciência, ao alcançar a plena adequação entre a Certeza (subjetiva) e a Verdade (objetiva) no Saber absoluto, torna-se a pressuposição *subjetiva* universal subjacente a qualquer exposição do Sistema. Apresenta-se então a seqüência linear Lógica-Natureza-Espírito (1º silogismo) como primeira e mais óbvia possibilidade de leitura *sistemática* do *ser* em sua totalidade inteligível e, do ponto de vista da condição temporal do discurso humano, a mais fácil a ser seguida.

É sabido que a *Fenomenologia* foi precedida pelos primeiros ensaios e pelos primeiros esboços sistemáticos dos tempos de Iena onde alguns temas éticos fundamentais já se delineiam e mesmo adquirem os contornos teóricos que se confirmarão nas obras da maturidade. Tais são, entre outros, os temas do *reconhecimento*, da *consciência prática*, da *vida ética* (*Sittlichkeit*), de sua tragicidade e de seus momentos[25]. A partir de 1803 os cursos de Hegel em Iena

---

Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik, ap. *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, pp. 281-309; R. Legros, Hegel, ap. *Dictionnaire d' Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 637-645 (bibl.): excelente síntese do pensamento ético de Hegel.

24. Sobre os silogismos da Idéia da Filosofia no final da *Enciclopédia* ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III*, op. cit., pp. 72-76 e a bibliografia aí citada.

25. Sobre a formação do pensamento ético de Hegel no período do ensinamento ienense ver o precioso léxico anotado de F. Li Vigni, *La Dialettica del Etico: lessico ragionato della filosofia etico-politica di Hegel nel periodo di Iena*, Milão, Guerini e Associati, 1992: percorre as categorias éticas estudadas por Hegel (Linguagem, Trabalho, Família, Direito, Eticidade, Singularidade-Universalidade), os conceitos fundamentais a elas atinentes e respectiva bibliografia. Ver ainda, L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer*

adquirem um caráter cada vez mais *sistemático,* prenunciando já nas suas partes então anunciadas (Lógica e Metafísica — Filosofia da Natureza — Filosofia do Espírito) o que será a estrutura do Sistema definitivo. Por outro lado, esses cursos consumam a passagem do pensamento hegeliano de uma filosofia da *substância* de tipo espinoziano-schellinguiano a uma filosofia do *Espírito* já propriamente hegeliana[26]. Desde então adquire estatuto de princípio *ontológico* a proposição que se tornará a diretriz fundamental do desenvolvimento do Sistema: *O Absoluto é Espírito* (*Phänomenologie des Geistes, Vorr., Werke,* 3, p. 28; tr. br. I, p. 33; *Enz.* III, par. 384, Anm., *Werke,* 10, pp. 29-30; tr. br. III, p.26)). Hegel se impõe então como tarefa preliminar à construção do Sistema mostrar, num discurso articulado segundo uma seqüência histórico-dialética, como a formação da *consciência* para a *ciência* — para o saber do Sistema — termina necessariamente no *Saber absoluto* que assinala a suprassunção do *fenomenológico* no *lógico* ou da *oposição* da *consciência* na emergência do Absoluto, manifestando-se na *posição* do *ser* puramente inteligível, ponto de partida do discurso sistemático. O Saber absoluto designa, assim, a passagem da subjetividade da *consciência* para a objetividade da *Idéia,* onde se dará a demonstração cabal, no Sistema, da proposição *o Absoluto é Espírito*[27]. Descrever, pois, o caminho da *consciência* para o Saber absoluto, eis o alvo visado pela *Fenomenologia,* cuja trabalhosa redação Hegel inicia provavelmente em 1805 e dá por terminada em setembro de 1806, na véspera da batalha de Iena (*Carta a Schelling,* 1. 05. 1807)[28].

No discurso *fenomenológico,* o *ético* aparece sob a forma de *momentos* dialéticos no processo da formação da *consciência,* aos quais

---

Philosophie des Geistes, Friburgo B., Munique, Alber, 1979; B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803): commentaire,* Paris, Vrin, 1986, pp. 24-54; 3 p., pp. 303-554.

26. Sobre o caminho hegeliano para a *Fenomenologia* ver particularmente, dentre a vasta bibliografia, F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggetività in Hegel: dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello Spirito,* Trento, Publicazioni di Verifiche, 1980.

27. Dentre a bibliografia sobre o Saber absoluto ver em particular o comentário de B. Rousset, *Hegel: le Savoir absolu,* Paris, Aubier, 1977.

28. Sobre as vicissitudes da redação da *Fenomenologia* ver O. Pöggeler, Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'Esprit (tr. fr.) ap. *Études hégéliennes,* Paris, Vrin, 1985, pp. 145-192.

correspondem em geral *figuras* históricas que encarnam, em atitudes éticas típicas, a lógica daquele processo[29]. Na verdade, o discurso fenomenológico, na estrutura final com que Hegel o redigiu, exprime já — e aí reside o fundamento de sua natureza lógico-dialética — a *manifestação* progressiva do Absoluto como Espírito infinito na *consciência* do sujeito ou do espírito finito e assegura assim ao sujeito, uma vez elevado ao nível do Saber absoluto, a possibilidade de *dizer* essa *manifestação* segundo a necessidade *objetiva* do discurso sistemático[30]. O *ético* pois, na *Fenomenologia,* designando figuras sucessivas da *liberdade* subjetiva, deve ser interpretado como seqüência de *atitudes* do sujeito que se encadeiam num percurso histórico-dialético impelido e unificado pela injunção manifestada na passagem da *consciência* para a *consciência-de-si* (*Phän.* B, IV, *Werke,* 3, p. 145; tr. br. I, p. 125): estando já presente nessa passagem o *conceito* do Espírito, impõe-se à consciência desenvolver a *experiência* (*Erfahrung*) do que é o Espírito, isto é, a substância absoluta que, na perfeita liberdade e independência em face de sua oposição, a saber, das diversas consciências-de-si que são para si, é a unidade das mesmas: em suma, a experiência do *Eu* que é *Nós,* do *Nós* que é *Eu.* Essa proposição representa, do ponto de vista da *formação* da consciência, a definitiva superação da cisão kantiana da Razão pura entre o *teórico* e o *prático.* A exposição (*Darstellung*) do *conceito* do Espírito como perfeita Liberdade ou em sua essência *ética* caberá ao Sistema. Mas acompanhar a experiência (*Erfahrung*) das manifestações do Espírito na história da consciência no *tempo* (no tempo *lógico* do discurso e no tempo *real* da vida) constitui, segundo Hegel, a possibilidade que se abre ao filósofo, nessa hora privilegiada da manifestação do Espírito que são os tempos modernos, o preâmbulo para o pensamento do Sistema ou para a demonstração definitiva de que o Absoluto é Espírito, ou seja, é absoluta Liberdade.

---

29. Sobre a relação dos *momentos* e *figuras* na *Fenomenologia* ver P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel,* Paris, Aubier-Montaigne, 1968 (2ª ed. 1985).

30. É esse o fundamento da tese de uma "equioriginariedade" (*Gleichursprünglichkeit*) do *fenomenológico,* do *lógico* e do *noológico* como pressuposto para a exposição do Sistema de Hegel defendida por L. B. Puntel em *Darstellung, Methode und Struktur: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels,* ap. Hegel-Studien (Beiheft 10), Bonn, Bouvier, 1973.

Nesse percurso *fenomenológico*, as figuras do *ético* ou da liberdade começam a desenhar-se na seção *Consciência-de-si* (B, IV, A, B: senhorio e servidão, estoicismo, ceticismo e consciência infeliz), assumem perfil mais nítido na segunda e terceira partes da seção *Razão* (C. AA, V, B, C: a efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma; a individualidade que é para si real em si e para si) e, finalmente, manifestam-se plenamente na seção *Espírito* (C, BB, VI, A, B, C), toda ela podendo ser interpretada como um aprofundamento histórico-dialético[31] da *experiência* da consciência como *ética* a começar pela *eticidade substancial* ou o *ethos* compacto que encontramos no início da cultura grega (VI, A, a, b). No momento da Moralidade (C) e na figura da consciência moral (*Gewissen*, C, c), Hegel integra no discurso fenomenológico e, portanto, na *unidade* do devir da consciência, a experiência kantiana da liberdade interior como *ratio cognoscendi* da lei moral, experiência essa que será traduzida em *conceito* na filosofia do Espírito objetivo[32]. As experiências da consciência na Religião (C, CC, VII) concluem o ciclo de sua *formação* e introduzem no Saber absoluto: o conteúdo *ético* da Liberdade desprende-se enfim de sua reclusão no *a priori* formal do sujeito (Kant) ou na finitude da consciência para *manifestar-se* na plena objetividade do Conceito, manifestação que, porém, não se cumpre numa *posição* absoluta inicial (Fichte), mas irá desenrolar-se ao longo de todo o itinerário do Sistema.

O discurso do Sistema segundo o modelo linear do primeiro silogismo da Idéia da Filosofia (*Enz.*, 1830, par. 575) apresenta pontos angulares que definem o espaço teórico fundamental sobre o qual irá edificar-se a Ética hegeliana em sua consubstancialidade com o Sistema. Esses pontos situam-se na Lógica, na Filosofia da Natureza, na passagem do Espírito *subjetivo* ao Espírito *objetivo* e na introdução à Filosofia do Espírito objetivo ou à Filosofia do Direito, quando

31. Ver a Apresentação da tradução brasileira da *Fenomenologia*, vol. 1, pp. 9-19.

32. A crítica à visão moral do mundo segundo Kant acompanha Hegel desde os escritos da juventude e é finalmente absorvida com a inclusão da *moralidade* como momento da formação da consciência na *Fenomenologia* e como momento da liberdade realizada ou Direito na Filosofia do Espírito objetivo ou Filosofia do Direito. Ver A. T. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, op. cit., pp. 144-206; J. Ritter, Moralität und Sittlichkeit: zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik, ap. *Metaphysik und Politik*, op. cit. pp. 280-309.

será alcançada e sistematicamente exposta a realidade *ética* do Espírito como História; o Espírito se mostrará então enquanto realidade *efetiva* da Liberdade no tempo, mas passará além da esfera da objetividade histórica para manifestar-se enfim como Espírito absoluto.

Não cabe, evidentemente, nessas páginas a discussão minuciosa de cada um desses tópicos ou desses pontos angulares de sustentação da Ética hegeliana. Devemos nos contentar com indicar prioritariamente a unidade sistemática que os une numa seqüência lógico-dialética sem descontinuidade, descrevendo brevemente a estrutura conceptual que define, para cada um, seu lugar no Sistema e, portanto, sua função na construção da unidade sistemática.

A unidade do Sistema como desenvolvimento da idéia da Liberdade e, por conseguinte, sua unidade sob o ponto de vista da significação *ética*, funda-se na Lógica e, explicitamente, na passagem da doutrina da *essência* (*Wesen*, 2ª parte) para a doutrina do *conceito* (*Begriff*, 3ª parte), quando o *conceito*[33] se mostrará como a forma *lógica* da Liberdade, sendo a identidade do *em-si* do *ser* e do *para-si* (reflexão) da *essência*, ou a autodeterminação da *identidade* da substância no seu *ser-outro*. O movimento dialético da gênese do *conceito* constitui o último percurso da doutrina da *essência* [dialética da efetividade (*Wirklichkeit*)] ao termo do qual o *conceito* se manifesta como *verdade da substância* e, como tal, *verdade da necessidade*, ou seja *liberdade*. A gênese do *conceito* é, pois, a *dedução* da liberdade em seu teor *lógico*, sendo, portanto, o *conceito* a face *lógica* da Liberdade, assim como o *Espírito* será sua face *real*, manifestando-se primeiramente como Eu (Espírito subjetivo). Hegel considera essa passagem da *necessidade* à *liberdade*, a mais dura, pois nela a realidade efetiva

---

33. Para a compreensão do pensamento de Hegel é essencial distinguir a acepção propriamente hegeliana do termo "conceito" (*Begriff*) de outras acepções correntes na história da filosofia. O *conceito* hegeliano não é, pois, o conceito aristotélico-tomista obtido por abstração do sensível, nem a idéia objetiva cartesiana nem a síntese categorial do diverso da intuição sensível segundo Kant. É, rigorosamente, o *resultado* da dialética da *essência* como momento da *reflexão* em si mesma da *imediatidade* do *ser* e é, por sua vez, o ponto de partida abstrato de um novo movimento dialético que levará à Idéia absoluta. O conceito hegeliano aparece, pois, como um *hapax*, um caso singular na história da filosofia. Ver, a propósito, P.-J. Labarrière, Le concept hégélien, identité de la vie et de la mort, *Hegeliana*, op. cit., pp. 54-78.

independente deve ser pensada como se somente no passar (*übergehen*) e na identidade com a realidade efetiva que é para ela *outra*, ela tivesse sua substancialidade. Desse modo o *conceito* é o mais "duro" (*das Härteste*) pois ele é, justamente, essa identidade (*Enz.*, par. 159, Anm. e Zus., *Werke*, 8, pp. 304-306, tr. bras., I, pp. 288-289)[34]. A fundamentação lógica da Ética hegeliana como Sistema da liberdade repousa, pois, na doutrina do *conceito* e é no desenvolvimento dialético dessa 3ª parte da *Ciência da Lógica* que o conceito da liberdade desdobra todo o seu conteúdo inteligível até manifestar-se como *Idéia* (*Enz.*, III, C; *Wiss. der Logik*, II, 2, 3, 2-3, *Werke*, 6, pp. 469-573) e essa, por sua vez, explicitar seu conteúdo como Idéia da Vida, Idéia do Conhecer no seus dois momentos constitutivos: o *conhecer* propriamente dito (*erkennen*) ou Idéia da Verdade e o *querer* (*wollen*) ou Idéia do Bem; finalmente, Idéia absoluta. A Idéia absoluta é a plenitude da inteligibilidade *lógica* do *ser*, identidade do *teorético* e do *prático* e, portanto, Liberdade absoluta, a Verdade que a si mesma se conhece (*Wiss. der Logik, Werke*, 6, p. 549)[35]. Como tal, a Idéia absoluta é, ensina Hegel (*ibid.*) o único objeto e conteúdo da Filosofia[36]. É o absoluto *dever-ser* e, portanto, o fundamento inteligível do *dever-*

34. A exposição da passagem da *essência* ao *conceito*, condensada em poucos parágrafos da *Enciclopédia* (II, C, par. 142-159; III, A, par. 160-162, *Werke*, 8, pp. 279-315, tr. br. I, pp. 266-295) fora amplamente desenvolvida na *Ciência da Lógica* (II, 1, 3, *Werke*, 6, pp. 186-242; II, 2, 1, 1, ibid., pp. 245-300), onde Hegel discute a teoria espinoziana da *substância* e a teoria kantiana do *Eu*, e mostra a suprassunção de ambas no *conceito* hegeliano. Além dos comentários clássicos à Lógica, a passagem da *substância* ao *conceito* sob o ponto de vista da emergência da *liberdade* é estudada particularmente por K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, (*Hegel-Studien*, Beiheft 15), Bonn, Bouvier, 1976; Klaus Rothe, *Selbstsein und bürgeliche Gessellschaft: Hegels Theorie der konkreten Freiheit*, Bonn, Bouvier, 1976; G. Jarczyk, *Système et liberté dans la Logique de Hegel*, op. cit., pp. 173-239; Id., Logique et Liberté, ap. G. Jarczyk-P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 117-125; Id., *Science de la Logique: Hegel* (Philo-Oeuvres), Paris, Ellipses, 1998, pp. 22-23; E. Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel*, op. cit., pp. 11-149; F. Biasutti, Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà, ap. F. Chiereghin, *Enciclopedia e Scienze Filosofiche*, op. cit., pp. 147-212.

35. Sobre a Idéia absoluta do ponto de vista da dialética da Liberdade ver B. Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit*, op. cit., p. 490ss.; E. Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel*, op. cit., pp. 86-113; B. Bourgeois, Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel, *Revue Internationale de Philosophie*, 36 (1982): 163-182.

36. Não obstante a analogia que essa passagem pode sugerir com a doutrina metafísica da criação *ex nihilo*, o problema hegeliano é aqui inteiramente outro.

ser histórico ou do *torna-te o que és,* que definirá a essência *ética* do Espírito no tempo.

O segundo ponto angular na construção da Ética hegeliana — ou do Sistema — situa-se na *passagem* da Lógica para a Filosofia da Natureza ou, mais exatamente, da Idéia absoluta para sua "exteriorização" (*Entäusserung*) em Idéia da Natureza. Essa passagem é das mais discutidas entre os comentadores e críticos de Hegel e exige, para ser entendida, uma exata compreensão da dialética do *lógico* e de seu resultado na Idéia absoluta. Em particular, estamos aqui num passo decisivo para a fundamentação inteligível da *praxis* humana como agir *ético* e, do ponto de vista em que aqui nos situamos, tal fundamento requer que interpretemos rigorosamente a paradoxal expressão de Hegel quando diz que a Idéia absoluta "abandona-se livremente a si mesma" (*sich selbst frei entlässt* (*Wiss. der Logik, Werke,* 6, p. 573) para "exteriorizar-se" em Natureza. Com efeito, interpretar o passar da Idéia à Natureza por via de *necessidade* seria permanecer na lógica da *substância* espinozista, que já fora suprassumida pelo *conceito* como "verdade da necessidade", ou *liberdade.* Ao reaparecer na esfera da Natureza sob o signo da *exterioridade,* a *necessidade* recebe sua inteligibilidade profunda da Idéia da qual procedeu, e esta se traduz no movimento dialético da *interiorização* progressiva da Idéia do qual emergirá o Espirito[37]. Assim a *praxis* humana, conquanto enraizada na Natureza no nível da chamada Antropologia, primeiro momento do Espírito subjetivo (*Enz.,* III, par. 388-412; *Werke,*

Trata-se de mostrar que a *inteligibilidade* da Natureza não tem nela mesma seu fundamento radical: a Natureza é a Idéia em sua *exteriorização* ou apenas em seu *em-si.* Com efeito, a Idéia tem seu existir (*Dasein*) como Natureza e como Espírito (*Wiss. der Logik,* II, 3, 3; *Werke,* 6, p. 549). Mas a Idéia, identidade *lógica* do em-si e do para-si, precede dialeticamente tanto a Natureza quanto o Espírito. Permanecendo tão somente no momento do em-si da Idéia, a Natureza não é capaz de *liberdade:* essa reaparece apenas no Espírito, identidade *real* do em-si e do para-si. A analogia mais próxima aqui seria com a doutrina neoplatônico-cristã do *exemplarismo* ou das Idéias exemplares preexistentes no *Nous* ou no *Verbum.* Ver H. C. Lima Vaz, Da "Ciência da Lógica" à "Filosofia da Natureza": estrutura do sistema hegeliano, *Kriterion,* 95 (1997): 33-48.

37. Sobre a necessária mediação da Natureza para o advento histórico do Espírito ver R. Bodei, *Sistema ed Epoca in Hegel,* Milão, Il Mulino, 1975 pp. 99-152; E. Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel,* op. cit., pp. 133-135; V. Hösle, *Hegels System,* op. cit., II, pp. 339-346.

10, pp. 38-198; tr. br. III, pp. 42-181) é já Espírito e tem a Natureza apenas como sua *pressuposição*, sendo sua *verdade* e sendo, portanto, absolutamente *primeira* com relação a ela (*Enz.* III, par. 381 e o longo e esclarecedor *Zusatz*; par. 384, Anm. e Zus., *Werke*, 10, pp. 17-25; 29-32; tr. br. III, pp. 15-23; 26-28). A essência do Espírito é formalmente a *liberdade*, ou seja, a absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo mesmo (*Enz.* par. 382, *Werke*, 10, p. 25; tr. br. p. 23). Em outras palavras, a essência do Espírito é formalmente *ética*, e a Ética, constituindo-se como Filosofia do Espírito, não é mais do que o *manifestar-se* do Espírito no conceito ou o produzir (*Erschaffen*) do mundo (*Welt*) — entende-se o mundo humano como histórico — como seu ser, no qual ele se dá a si mesmo a *afirmação* e a *verdade* da sua liberdade (*Enz.*, III, par. 384 Anm. e Zus.; Werke, 10, pp. 29-32; tr. br. III, pp. 26-28)[38]. Hegel confere aqui ao historicismo em sua versão "expressivista" seu mais alto teor especulativo, ao pensar o *antropológico* no horizonte do *espiritual* ou do *ser* como Idéia que *manifesta* sua inteligibilidade radical na Natureza e na História e orienta para o Absoluto o movimento dialético dessa *manifestação*.

A Filosofia do Espírito subjetivo desenvolve, pois, o percurso *antropológico* do itinerário dialético da Liberdade que se cumpre no *indivíduo* em seus três momentos: 1. da Alma (*Seele* como vida imediata do corpo próprio) que Hegel denomina propriamente Antropologia; 2. da Consciência (*Bewusstsein* como vida mediata) dita Fenomenologia do Espírito; 3. do Espírito (*Geist* como "verdade da Alma e da Consciência", *Enz.* par. 440) ou Psicologia na nomenclatura hegeliana, que expõe os "modos de atividade" (*Tätigkeitsweisen*) do Espírito enquanto tal. Ao termo, pois, da dialética do Espírito subjetivo, o Espírito se manifesta no indivíduo como verdadeiramente *livre*, isto é, como sendo *em-si-e-para si* ou como sendo Razão (*Vernunft*). Como tal, o Espírito revela-se absoluta Liberdade e é infinito como identidade do subjetivo e do objetivo. Mas é evidente

---

38. Sobre a noção hegeliana de Espírito (*Geist*) ver A. T. Peperzak, *Selbsterkenntnis des Absoluten: Grundlinien der Hegels Philosophie des Geistes*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1987, pp. 17-37, e a magistral Apresentação de B. Bourgeois à sua tradução da III parte da *Enciclopédia*: G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des Sciences philosophiques, III, Philosophie de l'Esprit*, Paris, Vrin, 1988, pp. 7-92.

que o Espírito no indivíduo e na História é *finito* e o infinito é, nele, o íntimo dinamismo da sua realização (*torna-te o que és*). Sua *finitude* provém do fato de não ter ainda captado o *ser-em-si-e-para-si* de sua razão e todo o seu eterno movimento consiste no tender a *manifestar* essa infinitude essencial suprassumindo sua *imediatez* e concebendo--se a si mesmo no saber da Razão (*Enz.* par. 441 e Zus.; *Werke,* 10, pp. 231-234; tr. br., III, pp. 212-214). Tal a direção do roteiro dialético a ser seguido daqui para a frente pela Filosofia do Espírito ao se dar, como Espírito *objetivo,* as formas de sua finitude. Finalmente, a infinitude à qual o Espírito tende enquanto finito ou histórico se mostrará meta-histórica e transcendente — portanto, *metaética* — e ele apenas poderá *pensá-la* como Espírito absoluto e chave do Sistema na Idéia da Filosofia.

Eis, pois, o terceiro ponto angular na construção da Ética hegeliana, situado na passagem do Espírito subjetivo ao Espírito objetivo. Como Razão o Espírito manifesta-se dentro ainda da esfera do Espírito subjetivo enquanto Espírito *teorético* e Espírito *prático.* Tal distinção não separa no Espírito um lado passivo e um lado ativo, nem evoca a dualidade kantiana na Razão pura entre o uso teórico e o uso prático. O lado teorético e o lado prático são *produzidos* pelo mesmo Espírito, o primeiro sendo seu mundo ideal e a conquista de sua autodeterminação abstrata, condensada na Palavra (*Wort*), o segundo tendo na autodeterminação sua matéria ainda formal e seu conteúdo limitado para o qual ele alcança a forma da universalidade e se condensa no Prazer (*Genuss*). O Espírito se dá aqui, portanto, sua *forma* subjetiva, que deve ser *realizada* na esfera do Espírito objetivo (*Enz.* par. 444, Anm. e Zus; *Werke,* 10, 238-240; tr. br. pp. 217--219). Inteligência (*Intelligenz*) e Vontade[39] (*Wille*) são as mais altas formas de atividade do Espírito teorético e prático e seu conteúdo é representado na *felicidade* (*Glückseligkeit*) que é apenas representação *abstrata* do que *deve-ser.* Nesse nível se mostra o *arbítrio* (*Willkür*), ou seja, a vontade finita mas tão somente como pura subjetividade. Ora, a Vontade tem como seu conteúdo e fim essenciais a determinidade infinita que é a própria Liberdade, e é nessa verdade de sua autodeterminação em que conceito e objeto são idênticos

39. Sobre o conceito de Vontade ver B. Quelquejeu, *La Volonté dans la philosophie de Hegel,* Paris, Seuil, 1972.

(definição hegeliana do *infinito*) que ela se constitui Vontade efetivamente livre (*wirklich freier Wille*) (*Enz.*, par. 480, *Werke*, 10 p. 300; tr. br. III, p. 274). A Vontade efetivamente livre é, portanto, a unidade do Espírito teorético e do Espírito prático. Como tal, ela tem a determinação *universal* que é a própria Liberdade. Essa é seu objeto e meta na medida em que ela se *pensa*, sabe esse seu conceito e é Vontade enquanto livre Inteligência (*Enz.* III, par. 481, *Werke* 10; tr. br. pp. 274-275). Nesse termo da dialética do Espírito subjetivo se faz presente o *Espírito livre*, ou seja, que se sabe enquanto livre e se quer como sendo esse o seu objeto: sua essência é sua determinação e seu fim. É essa a *Idéia* do Espírito livre, aqui ainda abstrata e formal (o *em-si* do Espírito absoluto) mas que se *manifesta* primeiramente na vontade que é uma vontade finita mas é, igualmente, a *atividade* de desenvolver a Idéia e por (*setzen*) seu conteúdo na existência (*Dasein*) ou como efetividade (*Wirklichkeit*), constituindo-se como *Espírito objetivo* (*Enz.*, III par. 481; 482 e Anm; *Werke*, 10, pp. 300-302; tr. br. III, pp. 274-276).

A Filosofia do Espirito *objetivo* é o corpo conceptual da Ética hegeliana propriamente dita, que não se apresenta nem como uma explicação e avaliação racional dos costumes segundo o paradigma empirista, nem como uma fundamentação racional *a priori* do agir moral como no paradigma racionalista, mas é o *resultado*, no sentido dialético, do imenso périplo percorrido pelo Sistema como odisséia da Idéia que se desdobra a si mesma na Lógica, se dá a si mesma o seu *outro* na Natureza (domínio da exterioridade) e retorna progressivamente a si mesma no Espírito (domínio da interioridade). Por sua vez, a interioridade da Idéia como Espírito só é *real* como auto-reconhecimento na *ação* ou nas obras concretas com que o Espírito realiza a Idéia no tempo e se faz História. Ora, a Idéia, como foi mostrado, é Liberdade, autodeterminação (*Selbstbestimmung*), ou seja, é a *identidade* que permanece e se afirma em seu fazer-se *outro*. Logo, a História, em seu *conceito*, não é senão a *Liberdade* — a *Idéia* — que se realiza no tempo conferindo-lhe a estrutura de tempo propriamente histórico. Ela é, essencialmente, a objetivização do Espírito livre. Portanto, é a identidade entre Idéia e Liberdade que confere ao Sistema sua natureza *ética*. Com efeito o Sistema, segundo o modelo do 1º silogismo da Idéia da Filosofia, não é senão o discurso dialeticamente articulado que acompanha os momentos da *livre necessida-*

de da Idéia de *manifestar-se* como *real*. No *Espírito livre* essa manifestação, enquanto manifestação no tempo, atinge seu termo e se objetiviza nas obras históricas. Eis por que na Filosofia do Espírito objetivo a natureza *ética* do Sistema se organiza explicitamente como *Ética* no sentido próprio. Observemos que a Ética, assim pensada, será o fundamento da disciplina que Hegel ensinará sob o título de Filosofia da História. Com efeito, desse ponto de vista, a História, enquanto tem sua inteligibilidade radical no desdobramento progressivo da Liberdade (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einl., *Werke*, 12, p. 77; 86-88) é, por essência, *ética*.

É sabido que Hegel publicou duas versões da Filosofia do Espírito objetivo: a primeira, com esse título, na *Enciclopédia*; a segunda, com o título *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em resumo*, redigida em 1820 e editada em 1821. A *Filosofia do Direito* retoma e amplia o texto da *Enciclopédia* de 1817, mantendo a mesma estrutura didática da divisão em parágrafos[40]. É essencial levar em conta que o termo "Direito" (*das Recht*) recebe aqui uma acepção propriamente hegeliana: não é o "direito" no sentido limitado de realidade jurídica, mas é o existir abrangente de todas as determinações da liberdade (*Enz.*, III, par. 486 e Anm.; *Werke*, 10, p. 304; tr. br. III, pp. 281-282). Nesse sentido, o *jurídico* e o *ético* se confundem e implicam, segundo Hegel, a estrita correlação entre o *dever* moral que é o direito da vontade subjetiva, e o *direito* da vontade objetiva que se efetiva como *dever* objetivo nos costumes ou no *ethos*. Desenvolver pois dialeticamente a *existência* efetiva da Liberdade em suas obras, tal o programa da Filosofia do Espírito objetivo ou Filosofia do Direito. Ora, sendo, por definição, o existir da Liberdade um *dever-ser*, percorrer as formas desse *dever-ser* é, igualmente, o programa da Ética hegeliana propriamente dita[41].

---

40. A *Filosofia do Direito* é um dos textos mais estudados, comentados e discutidos na literatura hegeliana recente, sobretudo depois da descoberta e edição dos manuscritos dos diversos cursos que Hegel ministrou sobre o tema. Ver, a propósito, *Síntese* 4(1975): 119-124 (sobre a edição da *Filosofia do Direito* de K-H. Ilting) e H. C. Lima Vaz, A filosofia política de Hegel, *Síntese* 22(1981): 113-122. A bibliografia recente está em Totok *et al.*, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., V, pp. 269-274.

41. Sobre o caráter *normativo* da filosofia prática de Hegel como Filosofia do espírito objetivo, ver as considerações de V. Hösle, *Hegels System*, op. cit., pp. 412-

Esse programa se organiza em três tópicos fundamentais: o Direito no sentido jurídico estrito, a Moralidade, a Vida ética concreta ou Eticidade, cada um deles significando um estágio sempre mais avançado no caminho da realização efetiva da Liberdade. A propósito desse percurso dialético, Hegel deixou-nos um esclarecimento precioso na Introdução à *Filosofia do Direito* (*PhR*, par. 31 e Anm e 32, Anm. e Zus.; *Werke*, 7, pp. 84-87). O parágrafo 31 e Anm. dá-nos uma exata definição da Dialética no sentido hegeliano como método do desenvolvimento do *conceito* a partir dele mesmo. Ela é, portanto, um progredir *imanente* e um produzir ordenado das determinações do conceito. Nesse sentido é o princípio de movimento do *conceito* como particularização do *universal*, dissolvendo-o e, ao mesmo tempo, produzindo-o (como *singular* concreto). A Dialética é, pois a "alma" do conteúdo que produz e faz avançar no discurso sua razão imanente. O par. 32, Anm. e Zus. mostra, por outro lado que, sendo o conceito essencialmente Idéia e sendo a Idéia a "forma do existir" (*Form des Daseins*), à sucessão dialética do conceito correspondem "figuras" (*Gestaltungen*) do existir histórico (por exemplo, a Idéia do Estado de um lado e as "figuras" dos Estados na sua sucessão histórica de outra). Essas podem ser consideradas, em clara analogia com a relação entre as Idéias e o sensível em Platão, o substrato heurístico da Dialética. Mas não é a seqüência temporal das "figuras", como acontece na Filosofia da História, que assinala o roteiro dialético da Filosofia do Espírito objetivo, e sim a necessidade imanente do desenvolvimento do conceito. Não se deve, pois, esperar correspondência estrita entre Idéia e "figuras" vindo, por exemplo, o direito de propriedade dialeticamente anterior à Família, que o precede historicamente (par. 32, Zus.). Essa importante observação de Hegel ajuda-nos a entender em que sentido a Filosofia prática hegeliana pode ser dita *normativa* em seu estrito teor *teórico*. Com efeito, a oposição *teoria-praxis* deve ser considerada, no dizer de R. Bubner,

---

423. O melhor comentário, a nosso ver, da filosofia prática segundo o texto das três versões da *Enciclopédia*, é o de A. T. Peperzak, *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit in ihrer objektiven Verwirklichung*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1991; o cap. 1 contém um comentário minucioso da última parte da Filosofia do Espírito subjetivo: *O Espírito subjetivo prático* (pp. 17-106).

uma "abstração pós-hegeliana"[42]. A *teoria* do Espírito objetivo ou do Direito sendo uma dialética da Liberdade (ou do *dever-ser* do Espírito) é, por definição, *prática*[43]. É para deixar esse ponto definitivamente claro que Hegel redige o famoso *Prefácio* à *Filosofia do Direito* (*PhR*, Vorr., *Werke*, 7, pp. 11-28) e os parágrafos da *Introdução* sobre a definição filosófica do Direito e a dialética da Liberdade (*PhR*, par. 1-30, *Werke*, 7, pp. 29-84)[44]. Esses textos constituem o quarto ponto angular na edificação da Ética hegeliana.

A *teoria* não consagra o que *é* em sua factualidade, segundo a deformação corrente da doutrina hegeliana, nem prescreve o que *deve-ser* sob a forma de um *Sollen a priori* imposto às contingências e vicissitudes da história. Ela explicita as razões imanentes do *agir* do Espírito no tempo, depositadas em suas obras, e essas razões são *teóricas* como razões, organizadas em discurso teórico (Filosofia) e *práticas* como razões do *agir* ou, se nos é permitido assim nos exprimir, como *leis* da Liberdade. A Filosofia pensa o que *é*, diz Hegel no *Prefácio* (*Ph R*, Vorr., *Werke*, 7, p. 26) pois *o que é* é a Razão. *O que é* não é o fato bruto, o poder ou a força que momentaneamente se impõem na história. É a "realidade efetiva" (*Wirklichkeit*), categoria longamente exposta na Lógica (*Wiss. der Logik*, I, 2, 3, *Werke*, 6, pp. 186-242; *Enz.* I, par. 142-169; *Werke*, 8, pp. 279-306; tr. br. I, pp. 266-295; ver explicação na *Enz.* I, par. 6 Anm.; *Werke*, 8, pp. 47-49; tr. br. I, pp. 44-46 e *Ph R*, par. 1, *Werke* 7, pp. 29-30), a saber, a Razão presente no existir (*Dasein*) histórico dos indivíduos e das comunidades e manifestada em ações, instituições, fins etc. Sem a presença da Razão como *enteléqueia* ou alma do seu vir-a-ser, o desenrolar empírico da história mergulharia no puro aleatório ou no absurdo[45].

---

42. Ver Rüdiger Bubner, *Theorie und Praxis: eine nachhegelsche Abstraktion*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1971, sobretudo pp. 5-8; 35-42.

43. Esse aspecto não parece ter sido levado devidamente em conta por V. Hösle nas suas considerações sobre o normativismo da Filosofia prática de Hegel, em *Hegels System*, op. cit., II, pp. 422-423: a normatividade da *Filosofia do Direito* não é a prescrição do que *deve ser*, e sim o reconhecimento da Razão (teoria) como *norma* do que *é* (prática).

44. A literatura sobre o *Prefácio* de Hegel é muito vasta. Ver uma seleção no excelente comentário de A. T. Peperzak, *Philosophy and Politics: a Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Rights*, Dordrecht-Boston-Lancaster, M. Nijhoff, 1987.

45. Ver A. T. Peperzak, *Philosophy and Politics*, op. cit., pp. 92-107.

Eis por que, afirma Hegel (*PhR* Vorr., *Werke*, 7, p. 28), a Filosofia só pode *pensar* a história quando um ciclo histórico se cumpriu e as razões nele presentes podem ser dialeticamente articuladas. Ela não é um programa para o futuro, mas uma lição a ser aprendida do passado[46]. Por outro lado, pensar a Razão na história não é ceder a um racionalismo unilateral, pois Hegel, desde os escritos da juventude e em Iena, em pleno período da maturação do Sistema, manifesta uma aguda consciência da dimensão *trágica* da ação humana (no *System der Sittlichkeit*), e essa estará presente sobretudo na Filosofia do Espírito objetivo[47]. Convém notar, finalmente que, segundo Hegel, o gênero literário do *Prefácio* não é o de um tratamento científico das questões mas simplesmente o de observações "subjetivas e exteriores" para introduzir o leitor na obra a ser lida ou estudada. É esse o ângulo sob o qual o *Prefácio* à *Filosofia do Direito* deve ser considerado, o que não diminui a sua importância para a compreensão da Ética hegeliana[48].

Os parágrafos introdutórios à *Filosofia do Direito* (1-30) nos quais Hegel expõe o conceito de Direito (*Recht*) e a estrutura dialética da Liberdade completam, pois, o quarto ponto angular na construção da sua Ética. Neles, Hegel define inicialmente a natureza filosófica da Ciência do Direito (par. 1,2) e determina o campo em que ela se desenvolve — o Espirito ou o que é "espiritual" (*das Geistige*) — aqui manifestado na *vontade* cuja substância e determinação é a Liberdade. O Sistema do Direito ou a Filosofia do Espírito objetivo serão, pois, a exposição do reino da Liberdade realizada (*der verwirklichten Freiheit*: par. 4 e Zus.: a Liberdade é a essência da vontade como a gravidade o é dos corpos). Para explicitar discursivamente essa essência, Hegel procede a uma ampla exposição do conceito da Liberdade segundo sua estrutura dialética, ou seja, em nível ainda abstrato, desdobrando-se nos momentos da *universalidade*, da *particu-*

---

46. Sobre esse aspecto da concepção hegeliana da Filosofia ver V. Hösle, *Hegels System*, op. cit., II, pp. 424-435.

47. A tragicidade da ação segundo Hegel é excelentemente posta em evidência por F. Menegoni, *Sogetto e struttura dell'agire in Hegel*, op. cit., sobretudo cap. III, pp. 135-184.

48. Ver A. T. Peperzak, *Philosophy and Politics*, op. cit., pp. 117-118.

laridade e da *singularidade*. Não é o lugar aqui para se acompanhar passo a passo esse texto rigoroso e minucioso[49] no qual conflui, examinada em sua exata coerência conceptual, toda a tradição ocidental da idéia de Liberdade e, sobretudo, como observa Peperzak, a sua versão moderna na tradição racionalista condensada na *Schuhlphilosophie* alemã do século XVIII. Em particular merecem atenção os parágrafos 10-20 sobre a *finitude* da vontade como reflexão sobre seu conteúdo imediato ou natural (pulsões, desejos, tendências...), objeto da escolha ou da forma da liberdade como *livre-arbítrio* (par. 15 e Anm.), devendo este ser suprassumido na idéia da Liberdade, ou na vontade livre como infinito efetivamente real (par. 22). A dialética da Liberdade se apresenta, pois, como o preâmbulo lógico necessário para a reta compreensão do itinerário dialético do Espírito, vem a ser, da Ética.

Assinalamos os quatro pontos angulares sobre os quais se assenta a construção da Ética hegeliana propriamente dita como Filosofia do Espírito objetivo ou Filosofia do Direito. Esses pontos são, pois: 1. na Lógica, a passagem da substância como realidade efetiva (*Wirklichkeit*) ao conceito (*Begriff*), forma *lógica* da Liberdade; 2. Ao termo da Lógica, o livre passar da Idéia absoluta na Natureza, mediação para a emergência da forma *real* da Liberdade como Espírito; 3. Ao termo da Filosofia do Espírito subjetivo, a passagem do Espírito subjetivo como unidade do *teórico* e do *prático* para o Espírito objetivo ou para o Direito como reino concreto da Liberdade realizada nas suas obras; 4. No início da Filosofia do Espírito objetivo ou da Filosofia do Direito, enfim, a explicação didática do que é *pensar* a Liberdade enquanto *realizada* e a exposição da estrutura dialética da Liberdade, que se trata agora de acompanhar dando consistência racional *à ação* do Espírito ou fundamentando o *dever-ser* do seu desdobramento histórico.

49. Um comentário autorizado e quase exaustivo desses parágrafos de Hegel é o de A. T. Peperzak no seu estudo *Zu Hegelschen Ethik*, citado na nota 22 *supra* (neste capítulo), que mostra com clareza a estrutura e as articulações dialéticas do texto. Ver igualmente as penetrantes reflexões de Claude Bruaire, La Philosophie du droit et le problème de la morale, ibid., pp. 94-102; pena que o texto de Bruaire tenha sido prejudicado na impressão por numerosos erros na grafia do francês.

A *Filosofia do Espírito objetivo* e a *Filosofia do Direito*[50] seguem o mesmo roteiro que se inicia com o chamado Direito abstrato e termina com a História universal. O desenho desse roteiro, como Hegel explicara (*PhR*, par. 31-32), não segue uma ordem histórica mas uma ordem *dialética*, que obedece ao percurso da Idéia na Lógica. Aqui é a Idéia da Liberdade formalmente considerada como tal que, em sua realização *efetiva*, passa pelo momento da *imediatez* ou da lógica do Ser no Direito abstrato, pelo momento da mediação reflexiva ou da lógica da Essência na Moralidade, e alcança finalmente o momento da *imediatez mediatizada* ou da identidade do Ser e da Essência da lógica do Conceito na Eticidade (*PhR*, par. 33, com as notas manuscritas de Hegel e o Zus.; *Werke*, 7, pp. 87-91; *Enz.* III, par. 487, *Werke*, 10, p. 306; tr. br. pp. 282-283). Na esfera do Direito abstrato, a realização da Idéia de Liberdade se dá nos indivíduos que se relacionam entre si por meio de uma relação *extrínseca* e *imediata* com as coisas, efetivada na propriedade e no contrato e nos comportamentos éticos que correspondem a essa situação. O indivíduo é, aqui, *pessoa* no sentido puramente jurídico, situando-se no plano de uma universalidade abstrata[51]. Na esfera da Moralidade, o indivíduo se *particulariza* pela reflexão da Liberdade em sua subjetividade infinita que é *para-si* e que se torna assim *princípio* do ponto de vista (*Standpunkt*) moral (*PhR.*, par. 104 Amn. e Zus., com as numerosas

50. A literatura sobre a estrutura da *Filosofia do Direito* e, correspondentemente, da Filosofia do Espírito objetivo é muito vasta (ver nota 40 neste capítulo). Sobre a estrutura da Filosofia do Espírito objetivo ver A. T. Peperzak, *Hegels praktische Philosophie*, citado na nota 41, neste capítulo, pp. 107-131. Algumas indicações bibliográficas em H. C. Lima Vaz, Sociedade Civil e Estado em Hegel, *Síntese* 19 (1980): pp. 21-29. Sobre a *lógica* imanente à *Filosofia do Direito* ver Klaus Hartmann, Linearität und Koordination in Hegels Rechtsphilosophie, ap. *Hegels Philosophie des Rechts* (org. D. Henrich-R.-P. Horstmann), op. cit., pp. 305-316: o A. apresenta observações crítica sobre a estrutura *lógica* da *Filosofia do Direito.* Em apêndice à sua tradução da *Enciclopédia III* (op. cit., pp. 568-570), B. Bourgeois apresenta um quadro comparativo da estrutura da Filosofia do Espírito nas três edições da *Enciclopédia.*

51. Sobre o ponto de partida, tido como "individualista", da *Filosofia do Direito,* ver os dois estudos de K.- H. Ilting, Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit, ap. Henrich-Horstmann (org.) *Hegels Philosophie des Rechts,* op. cit., pp. 225-254 e L. Siep, Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* ibid., pp. 255-276. Convém lembrar que o *princípio* do movimento dialético não é, para Hegel, seu fundamento mas, ao contrário, deverá ser suprassumido no termo, que lhe confere sua plena inteligibilidade.

notas manuscritas de Hegel, *Werke*, 7, pp. 198-202; *Enz.*, III, par. 503 e Anm; tr. br., pp. 290-291), que é o ponto de vista da Liberdade subjetiva, onde se enraíza o *conhecimento* do bem e do mal e do qual procede propriamente a *ação* moral *(Handlung*; *Ph. R.*, par. 113 e notas de Hegel, *Werke*, 7, pp. 211-212) implicando: 1. a consciência do agir como *meu*; 2. a relação essencial ao conceito como um *dever-ser*; 3. a relação essencial com a vontade dos outros. Na esfera da Moralidade, portanto, a ação moral se manifesta nas atitudes que recebem sua especificação ética a partir do próprio sujeito: o *propósito*, a *intenção* e o *bem*, o *bem* e o *mal*, segundo a *Enciclopédia;* o *propósito* e a *culpa*, a *intenção* e o *bem*, o *bem* e a *consciência do dever*, segundo a *Filosofia do Direito*. A subjetividade é, pois, a fonte da ação ou do agir moral na esfera da Moralidade, que permanece, do ponto de vista lógico, no nível da *particularidade*. Nos dois primeiros momentos do Direito abstrato e da Moralidade, o pensamento ético de Hegel move-se no terreno da Ética moderna. O Direito abstrato representa uma forma de recuperação, na transcrição dialética do processo de realização histórica da Liberdade, do Direito natural moderno, sobretudo em sua versão hobbesiana. A Moralidade, por sua vez, integra nessa transcrição o estágio superior do pensamento da Liberdade realizada que se exprimiu na Ética de Kant e de Fichte, contemporaneamente à experiência revolucionária da liberdade subjetiva. A passagem da Moralidade para a Eticidade representa a entrada no terreno concreto do exercício da vida ética ou da realização efetiva da Liberdade. Hegel a expõe em alguns importantes parágrafos (*Enz.* III, par. 512-516; *Werke*, 10, pp. 317-319; tr. br. pp. 294-296; *Ph R*, par. 141-157; *Werke*, 7, pp. 283-307)[52]. Esses parágrafos são fundamentais para a interpretação correta da Ética hegeliana. Neles a idéia do *Summum Bonum* como inacessível ideal da Razão prática segundo Kant e Fichte é substituída pela idéia do Bem concreto, definido pela Liberdade que se quer a si mesma e que o

52. Esses parágrafos são excelentemente comentados e interpretados por A. T. Peperzak em seu artigo Hegels Pflichten und Tugendlehre: eine Analyse und Interpretation der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ap. *Hegel-Studien*, Bd. 17 (1992): 97-117. Ver igualmente, *ibid.*, pp. 75-96 o artigo de L. Siep, Was heisst: "Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegels Rechtphilosophie?, onde é discutida a crítica de E. Tugendhat à concepção hegeliana da suprassunção da Moralidade na Eticidade.

indivíduo *deve* realizar como seu *fim*. Desse modo, a substância ética ou o *ethos* é saber de si mesma na consciência-de-si dos indivíduos que se constituem, enquanto tais, em *indivíduos éticos*. Existindo na substância ética, o indivíduo se submete livremente ao sistema de seus *deveres* (*Pflichten*; *Ph R.*, par. 148-149; *Werke*, 7, pp. 296-298) dando à sua ação, ao cumpri-los, a qualidade da *virtude* (*Tugend*) e participando, assim, do universo ético dos *costumes* (*Sitten*; *ibid.*, par. 150, Anm., notas manuscritas e e Zus.). Tal é o *indivíduo ético* que será propriamente o sujeito concreto dos momentos da Eticidade.

O terceiro momento ou Eticidade (*Sittlichkeit*) (vida ética concreta) é, pois, a unidade ou verdade dos dois momentos precedentes que se mostram nesse nível como *abstratos*: é a Idéia do Bem pensada como realizada tanto na vontade *refletida* em si mesma como no mundo *exterior*, ou seja (acréscimo manuscrito de Hegel) nos outros sujeitos (*PhR*, par. 33; *Werke* 7, p. 87). Está presente nesse terceiro momento a *substância ética* ou o *ethos* no sentido clássico, isto é, a Liberdade concretamente realizada em suas obras. Hegel retorna aqui às suas reflexões de Iena, e a influência de Aristóteles torna-se preponderante. Mas, desde os tempos da Grécia, o *ethos* ocidental percorreu um longo caminho e, sobretudo, fez as experiências decisivas da emergência preponderante do *livre-arbítrio* e da *consciência moral* no Cristianismo, e da *cisão* representada pelo advento da *sociedade civil* (*bürgerliche Gesellschaft*) nos tempos modernos[53]. A dialética da Eticidade, de longe a mais extensa na *Filosofia do Direito* (219 parágrafos), retoma o ritmo ternário da Lógica na tripartição dialética da substância ética: a Família ou o Espírito *natural* correspondem à lógica do Ser, a Sociedade civil ou o Espírito em sua *cisão* e *aparição* (*Erscheinung*) correspondem à lógica da Essência, o Estado enfim ou o Espírito em sua liberdade *objetiva* e *universal* correspondem à lógica do Conceito. Na Família, portanto, o indivíduo está integrado numa universalidade ou num *ethos* enraizado *imediatamente* na Natureza, participando, pois, de uma universalidade ainda *abstrata*. Na Sociedade civil, o indivíduo se *particulariza* ao separar-se reflexivamente da imediatez natural da Família e cinde o *ethos* entre o siste-

---

53. Ver o penetrante estudo de J. F. Kevergan, La vie éthique perdue dans ses extrêmes: scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit*, ap. *Laval philosophique et théologique*, 51, 2 (1995), pp. 371-388.

ma das *necessidades* (domínio do interesse privado e da luta pela satisfação) e a regulação desses interesses pela administração da justiça (privada) com seus instrumentos. Na Sociedade política ou no Estado, o indivíduo reencontra a *universalidade* agora na forma da *singularidade* de seu existir como indivíduo universal: universalidade concreta do indivíduo como *cidadão*.

A compreensão desse roteiro dialético deve levar prioritariamente em conta que Hegel nele não propõe um modelo de filosofia ou de ciência políticas no sentido atualmente atribuído a essas disciplinas. Trata-se, para ele, de expor, segundo a livre necessidade do *conceito* ou dialeticamente, os momentos e as formas da *realização* da Liberdade ou, o que é o mesmo, do Espírito no tempo. Ora, as razões da Liberdade são sempre, por definição, razões *práticas* ou *normativas*, sendo a ação *(Handlung)*, o corpo da Liberdade realizada[54]. Assim sendo a filosofia do Espírito objetivo ou do Direito é, essencialmente, uma Ética. Por outro lado o Espírito, tal como se manifesta já em sua primeira aparição na *Fenomenologia do Espírito*, na dialética da consciência-de-si e do reconhecimento é, estruturalmente, um *Nós*. Expor as formas de racionalidade prática ou de *dever-ser* desse *Nós* em níveis sempre mais universais de *efetivação* da Liberdade, tal o propósito da Filosofia do Espírito objetivo ou do Direito, até alcançar, no domínio da realidade histórica, o estágio mais elevado do Sistema como *pensamento* da Liberdade. Nessa perspectiva deve ser situado o lugar e o destino do *indivíduo* na Ética hegeliana, uma vez reconhecida a presença nele do Espírito como Espírito *subjetivo* que lhe impõe o imperativo teórico-prático de realizar-se *objetivamente* pela ação, ou seja, de realizar-se historicamente como um *Nós*. A Filosofia do Espírito objetivo ou do Direito descreve, portanto, o itinerário conceptual desse *Nós*, desde a universalidade abstrata do reconhecimento através das *coisas* (Direito abstrato) até a universalidade concreta do reconhecimento através do consen-

54. Sobre o problema da "ação" (*Handlung*) em Hegel, além do livro de F. Menegoni citado na n. 13, neste capítulo, ver o sugestivo estudo de Ch. Taylor, Hegel's Philosophy of Mind, *Philosophical Papers I* (tr. fr., Esprit et action dans la philosophie de Hegel, ap. *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997, pp. 87-113). Taylor compara a concepção *causal* e dualista da ação, típica do racionalismo e empirismo modernos (Descartes, Hobbes) e a concepção *qualitativa* e expressivista como atividade do sujeito (do Espírito) e sua autocompreensão (Aristóteles, Hegel).

so das liberdades (Estado ou sociedade política). Tal a eminente dignidade da vida política para Hegel em sua *razão de ser* ou em sua essência *ética* e não, evidentemente, em suas deformações e caricaturas que vão compondo a feia crônica das *desrazões* da Liberdade. O Estado ou a sociedade política representam, desde esse ponto de vista, a forma mais alta que a humanidade histórica alcançou no cumprimento dessa tarefa, a única que a define como lugar privilegiado de *manifestação* do Espírito, ou seja, da realização efetiva da Liberdade. Ao refletir sobre o Estado existente tal como se oferecia à observação do filósofo após a transição revolucionária, Hegel não pretendia simplesmente ratificar conceptualmente suas estruturas, mas tentar integrar na dialética do Espírito objetivo ou do Direito formas que lhe pareciam ter logrado uma realização mais efetiva da Liberdade. É esse o ponto em que sua representação do Estado da Razão se apresenta naturalmente discutível e tem sido discutida[55]. Mas não está aqui o cerne filosófico da concepção hegeliana, e interpretá-la sob esse critério seria, essa sim, uma versão grosseira da chamada "falácia naturalística": o passar acriticamente do fato bruto à expressão inteligível do dever-ser.

Ao final da Filosofia do Espírito objetivo (*Enz.* III, par. 547-552) e da *Filosofia do Direito* (par. 341-360) Hegel introduz alguns parágrafos sobre a História universal, entendida aqui dialeticamente como o existir (*Dasein*) do Espírito em sua universalidade (*des allgemeinen Geistes*) que, em seu caminho no tempo se manifesta como *história universal* (*Weltgeschichte*) e, ao mesmo tempo, como *tribunal universal* (*Weltgericht*), segundo o critério fundamental da progressiva realização efetiva da Liberdade. Vale dizer que também a história universal é concebida por Hegel segundo uma perspectiva *ética,* sendo esse, no entanto, um aspecto em que a brevidade e extrema condensação dos textos hegelianos exigem uma mais longa e cuidadosa exegese[56].

---

55. Sobre a discussão em torno da *Filosofia do Direito* nos últimos cento e cinqüenta anos, ver H. Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel I: Hegel im Spiegel der Interpretationen,* Berlim-Nova York, de Gruyter 1977 (ver *Síntese,* 22 [1981]: 113-122).

56. Entre outros, coloca-se aqui o problema da relação entre fa interpretação da História universal do ponto de vista respectivamente do Sistema na Filosofia do Espírito objetivo, e da Filosofia da História. Ver E. Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel,* op. cit., pp. 241-290. Sobre o ceticismo hegeliano em torno da possibilidade de um Estado universal, admitida por Kant e Fichte, ver V. Hösle, *Hegels System,* op.

Ao termo desse longo itinerário dialético do Espírito no tempo, que se inicia com o Espírito no indivíduo como Espírito *subjetivo* e prossegue com as formas de presença do Espírito no indivíduo enquanto *ético*, agindo na História como sujeito do Espírito *objetivo*, estará alcançado o fim da odisséia do Espírito, e terá sido *manifestada* a sua absoluta identidade consigo mesmo enquanto infinitude da Liberdade enfim *realizada* efetivamente no seu conceito? Hegel não o pensa. Embora seja a História o lugar privilegiado de manifestação do Absoluto no *pensar* e *agir* dos indivíduos essencialmente históricos que somos nós, ela não se constitui, em sua contingência e contínuo fluir, em estrutura conceptual *adequada* na qual possa ter lugar a manifestação plena da Idéia como Absoluto (*Enz.* III, par. 552, Anm.; *Werke*, 10, pp. 353-365; tr. br. III, pp. 326-366). Os parágrafos finais da *Enciclopédia* (par. 557-577; *Werke*, 10, pp. 366--394; tr. br. III, pp. 339-364) na redação definitiva que Hegel lhes deu na edição de 1830, expõem a dialética do *Espírito absoluto* e constituem a 3ª seção da *Filosofia do Espírito*. Estamos aqui, sem dúvida, diante daquele *durus sermo* que a posteridade de Hegel, quase sem exceção, se recusou a ouvir, traçando assim o destino do historicismo na filosofia pós-hegeliana. De L. Feuerbach a A. Kojève, passando por K. Marx e por todas as variantes da tradição marxista, pelo historicismo idealista e culturalista, pela fenomenologia de cunho existencialista, a leitura de Hegel, de qualquer ângulo que tenha sido feita, deteve-se obstinadamente nas fronteiras da História e erigiu o paradigma de um antropologismo radical como único adequado para interpretar Hegel, mesmo *contra* Hegel, ou para desvendar a verdade e o segredo de Hegel. Essa generalizada opção hermenêutica tem complexas raízes históricas e teóricas cuja investigação não cabe aqui. Como quer que seja, ela deve ser considerada, sob diversos aspectos, causa e efeito do clima *antimetafísico* que começou a reinar na filosofia do século XIX depois de Hegel e prolonga-se mais ameno na filosofia do século XX, caracterizada como filosofia de uma idade *pós-metafísica*. Uma das exigências da

---

cit., II, pp. 579-587; A. T. Peperzak, *Selbsterkenntnis des Absoluten: Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1987, pp. 70-75. De fato, o otimismo das Luzes, do qual Kant participava, esmaecera diante da violência das guerras revolucionárias e da belicosa formação da "Europa das nacionalidades" nos tempos de Hegel.

leitura imanentista de Hegel é justamente a interpretação do Espírito absoluto em termos redutivamente antropológicos e históricos, o que significa uma completa desarticulação do Sistema e a formação dos mitos do Saber absoluto como expressão do "antropoteísmo" (A. Kojève), e da absolutização do Estado (K. Popper).

Ora, a integridade dialética do Sistema hegeliano exige o que o próprio Hegel denomina metaforicamente o "salto" (*Sprung, Enz.* I, par. 50 Anm.; *Werke,* 8, p. 131; tr. br. p. 124; Hegel faz aqui a apreciação do criticismo kantiano como segunda posição do pensamento diante da objetividade) ou a elevação do sensível ao supra-sensível, elevação que define propriamente o *pensar.* Na medida em que o Espírito realiza seu conceito — a Liberdade — enquanto Espírito *prático* ou *ético* na objetividade da História, ele permanece na esfera do sensível e dentro do movimento de suprassunção (*Aufhebung*) da Natureza. Mas o conceito do Espírito tem sua *realidade* no Espírito. Essa *realidade* reside na identidade com o conceito enquanto *saber* da Idéia absoluta, de modo que a Inteligência, *em-si* livre, seja *liberada* em sua realidade efetiva para o seu conceito. Logo, o Espírito subjetivo e o Espírito objetivo devem ser vistos como o *caminho* ao longo do qual a *realidade* do Espírito enquanto Espírito — ou como absoluto — se configura (*sich...ausbildet; Enz.*, III, par. 553; *Werke,* 10, p. 366; tr. br., III, p. 339). Em outras palavras, a dialética do Espírito ultrapassa necessariamente o nível da realização da Liberdade que é o Espírito objetivo ou o Direito, vem a ser, o nível do *prático* onde tem lugar a *ação ética.* Hegel vê essas configurações do Espírito *na* História, ou seja, que se *manifestam* no sujeito — que é histórico — essencialmente como meta-históricas. Como meta-históricas elas manifestam na História o Espírito absoluto como *identidade* eternamente em si mesma e como partição originária (*Urteil*) pela qual essa identidade retorna em si como *saber* (*Wissen*) de si mesma (*Enz. III,* par. 554 e 555): tais são a Arte, a Religião e a Filosofia nas quais o *agir* finito do Espírito, tendo-se desdobrado como Espírito objetivo na esfera do *prático* ou do *ético,* é elevado à esfera do Espírito absoluto que se manifestará na *intuição* da Arte, na *representação* da Religião e no *pensamento* da Filosofia. Na introdução à seção dedicada ao Espírito absoluto (*Enz.*, III, par. 552 Anm.; par. 554 Anm., 555; *Werke,* 10, pp. 353-355; 366-367; tr. br., pp. 326-328; 339-340), Hegel observa que a elevação do Espírito a Deus (*Erhebung*

des Geistes zu Gott) está contida no próprio conteúdo da Razão prática e louva Kant por tê-lo afirmado (par. 552, Anm.): a verdadeira Religião e a verdadeira religiosidade têm seu lugar na esfera da Eticidade, mas nelas tem lugar a experiência mais universal da *transcendência* do Espírito absoluto na *imanência* da História[57].

A Ética hegeliana mostra assim seu fundamento metafísico-teológico, que se tornou a pedra de escândalo para os pós-hegelianos. Não cabe examinar aqui a natureza desse fundamento, cuja discussão ocupa hoje lugar de destaque nos estudos hegelianos[58]. Com a doutrina do Espírito absoluto, considerada do ponto de vista da dialética da Eticidade, Hegel recupera, de alguma maneira, a perspectiva da *pragmateia* ética de Aristóteles, que reconhece em seu termo a primazia da razão *teórica* atestada no ato supremo da *theoria* (*Et. Nic.*, X, cc. 6-9). No Espírito absoluto, com efeito, prevalece a razão *teórica*[59], uma vez que, nele, a Liberdade não recebe sua *realidade* das iniciativas da *praxis*, mas se *manifesta* como absoluta na absoluta identidade consigo mesma e, como tal, é *pensada* como termo absoluto do Sistema[60]. Em linguagem clássica: a Ética reconhece na Metafísica seu fundamento; em linguagem hegeliana: a Idéia absoluta manifesta, como Espírito absoluto, sua absoluta *realidade*, anterior, transcendente e fundamento de seu *ser-outro* na Natureza e de seu *ser-para-si* no Espírito. O Sistema desdobra, no itinerário dialético do Espírito, a plenitude inteligível do *lógico* e Hegel recolhe, nessa última grande síntese da filosofia ocidental, a tradição platônica do *noûs*, a tradição aristotélica da *enérgeia* e da *nóesis noéseôs*, e a tradição neoplatônico-cristã do *logos*[61].

Com Hegel chega a seu fim a história das grandes concepções éticas que se iniciara com Platão. O pressuposto comum que une tais concepções nas diferentes formas e estilos com que elas tenta-

57. Ver A. T. Peperzak, *Selbsterkenntnis des Absoluten*, op. cit., pp. 79-90.

58. E. Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel*, op. cit., pp. 293-412; a propósito ver o estudo recente de M.- D. Goutierre, *Hegel: intelligence de la foi?*, Paris, Fayard, 1997: comparação entre a doutrina do Espírito em Hegel e a concepção filosófico-teológica do Ser e do Espírito em Tomás de Aquino.

59. Ver A. T. Peperzak, *Selbserkenntnis des Absoluten*, op. cit., pp. 83-84.

60. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia* III, op. cit., pp. 69-76.

61. Ver A. T. Peperzak, *Selbsterkenntnis des Absoluten*, op. cit., pp. 158-165.

ram *pensar* e *ordenar* as estruturas inteligíveis da *ação* humana segundo as diferentes conjunturas históricas nas quais seus autores exerceram o mister filosófico, é o de que o agir humano, essencialmente racional e livre, só é *pensável* dentro da *unidade* de um *pensamento* que englobe o Todo da realidade e que permita, pois, ao *sujeito* da ação — ao homem histórico — referir a essa realidade que o transcende o fundamento de suas *normas* e nela descobrir seus *fins*. A forma *unitária* de pensamento à qual estava confiada a codificação das razões do agir e sua integração na razão do Todo — razão *universal* — era, na concepção clássica, a Filosofia. Ora, a rápida diferenciação dos usos da razão na modernidade e a multiplicação de *racionalidades* específicas tornaram cada vez mais problemática a expressão de uma razão *universal*, fundamento de uma *normatividade* transcendente para a ação humana. Essa universalidade da razão clássica foi posta em questão sobretudo com a definitiva codificação e o êxito fulgurante de uma razão estruturalmente *operacional*, axiologicamente e teleologicamente neutra, na investigação e explicação da Natureza[62]. A proposição que se repete de Descartes a Kant, passando por Hobbes e o empirismo, de um paradigma *antropocêntrico* — metafísica da subjetividade — como substituição do clássico paradigma *ontocêntrico* — metafísica do ser — é a primeira tentativa de recuperação de uma razão *universal*, tendo agora como fonte originária o próprio *sujeito* capaz de pensar a ação humana como tal e constituir assim uma Ética universal. A extensão do paradigma antropocêntrico em paradigma *historiocêntrico* permitiu a Hegel, por um prodigioso esforço de *rememoração* do passado cultural da humanidade e de *assimilação* do já vasto e complexo saber de seu tempo, tentar a recuperação da antiga Metafísica na forma de uma Lógica que exponha, segundo o desenvolvimento imanente do pensamento, as razões eternas do que *é* e, portanto, do que *deve ser*, oferecendo à ação humana — ou à Ética — os fundamentos de uma estrutura inteligível *universal*. No entanto, o que se seguiu a Hegel, num clima intelectual de acelerado progresso das ciências da Natureza, da formação e desenvolvimento igualmente rápido das chamadas ciências humanas, com a conseqüente multiplicação de racionalidades metodologicamente independentes, foi o descrédito lançado

62. Ver H. C. Lima Vaz, Ética e razão moderna, art. cit., pp. 69-77.

sobre a que passou a ser considerada ficção de uma Razão universal, pressuposto da antiga Filosofia e aceito ainda por Kant ou por Hegel. Nesse clima a Ética recebida da tradição filosófica foi naturalmente submetida a um processo de fragmentação, de crítica e de recomposição a partir de formas distintas de racionalidade, do qual resultou a problemática e confusa situação do pensamento ético atual, no momento em que mais urgente se faz sentir, em meio à crise de nossa civilização, a necessidade de uma Ética *universal* ao menos em seus princípios[63]. Eis o tema que nos ocupará, ao menos nas suas grandes linhas, em nossa última seção.

63. Id., ibid., pp. 53-58.

VII

RUMOS DA ÉTICA PÓS-KANTIANA II

CAPÍTULO 1

A ÉTICA NA FILOSOFIA ALEMÃ DO SÉCULO XIX

A Ética de Hegel, estuário de todas as correntes de pensamento ético que acompanhamos ao longo dessa nossa visão histórica, representa a última e, talvez, a mais ambiciosa tentativa de fundamentar e legitimar numa Razão *universal* o já multimilenar caminho da *ação humana* no tempo: sua natureza, suas peripécias e a imensa variedade de suas formas e obras. A publicação da *editio princeps* das *Obras Completas* de Hegel, empreendida por seus discípulos logo após sua morte, estendeu-se de 1832 a 1870, quando as comemorações do primeiro centenário do nascimento do Filósofo pareciam assinalar o fim do ciclo hegeliano da filosofia alemã. Com efeito, os anos que viram a publicação do *corpus* hegeliano assistiram igualmente à progressiva desagregação do Sistema e, particularmente, à "desconstrução" de seus fundamentos, tidos como "metafísicos" ou "teológicos". O clima intelectual do século XIX era decididamente antimetafísico e antiteológico, nele dominando a poderosa atração das novas racionalidades científicas em rápida ascensão no universo da cultura ocidental. O próprio sistema de A. Comte, não obstante sua pretensão de suceder historicamente à Teologia e à Metafísica, passava a ser considerado, enquanto reivindicação de uma Razão universal, apenas uma página já escrita da historiografia filosófica. No entanto, o *espírito* do Positivismo se impunha como o "espírito do tempo" e será dentro desse espírito, em suas pluriformes manifestações, que a Ética pós-hegeliana irá seguir numerosos e muitas vezes divergen-

tes caminhos. Eles irão compor a paisagem provavelmente mais fiel da Ética atual feita de traços de caminhos éticos que, aparentemente, se perdem num horizonte indefinido.

Se considerarmos os rumos da Ética no século XIX a partir do abandono da grande tradição de uma Ética da Razão universal representada emblematicamente pelo Sistema hegeliano, podemos talvez identificar três grandes direções: 1. a *crítica* e *desconstrução* da Ética tradicional empreendida a partir de várias estratégias teóricas e constituindo muito provavelmente o preâmbulo do atual *niilismo* ético; 2. a decidida transferência de *paradigma* na análise e interpretação do agir humano individual e social. Ao paradigma filosófico clássico sucede a versão positivista do racionalismo que assume o paradigma empirista e adota como regra de construção a ciência experimental: seu modelo mais divulgado foi a *moral sociológica* dos fins do século, vindo finalmente encontrar no *pragmatismo* ético sua expressão hoje dominante; 3. o reducionismo imanentista aplicado ao paradigma *historicista* que Hegel transpusera ao horizonte da transcendência herdado da Razão clássica: a relativização definitiva do ético pelo *cultural* torna-se, aparentemente, a fonte principal do *relativismo* ético, hoje aceito quase sem discussão.

Já antes nos referimos aos rumos seguidos no século XIX pelo paradigma empirista dominante na tradição anglo-saxônica e pelo paradigma racionalista da tradição francesa, ambos passando a sofrer a forte influência do positivismo. É sobre a direção *crítica* e sua tarefa de *desconstrução* da Ética clássica e sobre a versão *imanentista* do historicismo que convém voltar agora nossa atenção. São correntes que prevalecem na filosofia e na cultura alemãs depois de Hegel, e sua poderosa influência acabou por imprimir em toda a cultura ocidental no século XX uma de suas marcas mais profundas. Dois nomes podem ser apontados como precursores: o do contemporâneo e adversário da primeira hora do hegelianismo, Arthur Schopenhauer (1788-1860), cujo voluntarismo pessimista se situa nos antípodas do racionalismo otimista de Hegel; e o do discípulo e crítico radical do teologismo hegeliano, Ludwig Feuerbach (1804-1872) que opera a primeira inversão materialista da dialética do Espírito e faz refluir para a esfera do "antropológico" (como primeiro estágio do Espírito subjetivo) o fundamento de toda a "projeção"

idealista do Sistema. Mas os verdadeiros obreiros da "desconstrução" da Ética são, por ordem cronológica, Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Sigmund Freud (1856-1939). Conhecidos recentemente como os "mestres da suspeita" (Paul Ricoeur), embora partindo de campos de análise inteiramente diferentes, tem a uni-los a mesma estratégia teórica qual seja a de interpretar a razão ética e todo o seu aparato de princípios, conceitos, normas e fins como uma *superestrutura* de legitimação e justificação sem especificidade própria, definindo-se apenas por sua aptidão para encobrir, em vista das necessidades da convivência social, tendências e pulsões originariamente associais da natureza humana. Nenhum desses três pensadores, sendo embora os que provavelmente mais influíram nos rumos do pensamento ético durante grande parte do século XX, pensou em propor ou redigir — *et pour cause* — uma Ética nos moldes da Ética clássica. Toda a sua obra representa, direta ou indiretamente, um questionamento da natureza e estrutura da Ética tal como vinha sendo pensada e sistematizada de Sócrates e Platão a Hegel. Nesse sentido só iremos encontrar provavelmente seus longínquos antecessores entre os Sofistas gregos antes de Sócrates. Nos tempos modernos, podemos talvez descobrir um anúncio de sua vinda na obra de T. Hobbes, cuja influência, porém, foi absorvida pelo empirismo clássico e integrou-se, de alguma maneira, na grande tradição ética. A pesquisa e a hermenêutica historiográficas identificam, entre outras razões de sua difusão e de seu impacto profundo no estilo de vida e no sistema de valores do homem ocidental, o fato de que sua intenção *crítica* respondia plenamente ao "espírito do tempo" condensado na ideologia então dominante do *cientismo* positivista. Com efeito, é no campo de análise aberto pelo advento e crescimento das *ciências humanas*, formadas inicialmente segundo o paradigma das ciências da Natureza, que Marx, Nietzsche e Freud irão formular sua crítica à tradição ética ocidental. Os instrumentos conceptuais serão diferentes e igualmente diferentes os rumos da análise segundo a diferença dos campos de fenômenos a que se aplica e que as novas ciências se ocupavam em explorar. O pressuposto dos "mestres da suspeita" em seu afã desconstrutivista é o de que o campo escolhido para a sua análise e interpretação deve ser entendido como campo fundamental e determinante de todas as formas da *ação* humana. Assim para Marx esse campo é o da ativida-

de *econômica*, para Nietzsche o da criação *cultural*, para Freud o da estrutura do *psiquismo*. Da análise e da interpretação desses diferentes campos resulta, no entanto, a mesma conclusão: a Ética, tal como codificada e ensinada, não é mais do que o ocultamento ou *déguisement* de profundos e primigênios dinamismos, provindos imediatamente da Natureza e verdadeiramente determinantes da vida humana. Em outras palavras, a Ética é essencialmente *ideologia* no sentido novo e original com que Marx retoma esse termo caído em desuso e o lança para cumprir um destino espetacular no jargão intelectual do Ocidente. A *ideologia* nessa nova acepção, fenômeno situado por definição na ordem da sociologia do conhecimento, é toda forma de produção simbólica que desempenha uma dupla função social: 1. *ocultar* a face verdadeira das tendências e necessidades profundas e, em última instância, determinantes dos interesses do grupo social que a formula e que se pretende representante da sociedade inteira; 2. *justificar* e *universalizar* simbolicamente esses interesses, residindo aí justamente a função ocultante da ideologia. Essa justificação e universalização encontraram, por outro lado, na civilização ocidental um poderoso instrumento no uso da razão argumentativa, que tornou possível a elaboração de discursos ideológicos de alto padrão intelectual e de grande poder de persuasão. Tais são aos olhos dos "mestres da suspeita" nos casos que mais diretamente nos interessam, a Filosofia, a Ética e o Direito. Esses são, juntamente com a Religião, os alvos preferenciais da crítica marxiana da ideologia, recebida e divulgada pela tradição marxista[1].

Identificar o *pathos* humano mais profundo, que está encoberto e racionalizado sobretudo pela Ética ideologicamente interpretada, eis a primeira tarefa crítica que se apresentou aos "mestres da suspeita". Para Marx esse *pathos* reside na satisfação das que ele denominou *carências sensíveis* ou necessidades orgânicas elementares do ser humano, satisfação essa proporcionada pela atividade econômica que se torna a infra-estrutura determinante de toda atividade humana. Para Nietzsche é a *vontade de poder* o dinamismo primigênio que determina a formação dos dois grandes modelos de legitimização da

1. Para o caso exemplar da Religião e do Cristianismo, permitimo-nos remeter ao nosso texto Marx e o Cristianismo, em *Por que Marx?*, Rio, ed. Graal, 1983, pp. 133-147.

ação humana que a história conhece: a ética dos senhores ou dos fortes, e a ética dos escravos ou dos fracos, essa alcançando as formas mais complexas e sutis de racionalização na Ética filosófica tradicional. Para Freud o *pathos* elementar é a *libido* que se manifesta em toda a sua força determinante das condutas humanas na esfera da sexualidade e da qual a Ética não é mais do que uma forma de sublimação, controle e adaptação social.

Essa simples enumeração simplificadora não pode, evidentemente, dar uma idéia da complexidade e riqueza de intuições e análises com que esses grandes pensadores conduziram sua tarefa *crítica*, que era para eles, de resto, pelo menos no que diz respeito a Marx e Nietzsche, apenas o preâmbulo para a proposição de uma nova ciência da conduta ou de uma nova Moral que, no entanto, nenhum deles logrou desenvolver. Marx provavelmente por se ter desinteressado da questão, Nietzsche impedido pela enfermidade que o atingiu a partir de 1890.

O problema de uma Ética em Marx ou de uma Ética a partir de Marx é dos mais discutidos na tradição marxista e nenhuma solução conseguiu se impor entre os estudiosos e intérpretes da obra marxiana a não ser, coercitivamente, a chamada "moral socialista" nos regimes políticos do socialismo "real" que dificilmente, porém, poderia invocar o patrocínio teórico de Marx[2]. Na verdade as reflexões sobre a Ética dispersas na obra de Marx distinguem-se nitidamente em duas fases[3]: 1. a primeira, documentada sobretudo nas páginas da *Ideologia alemã* (1846; publicado apenas no século XX)) e no *Manifesto do Partido Comunista* (1848) é uma crítica, à luz do conceito de *ideologia*, da Moral tradicional como "moral de classe" ou moral burguesa, como véu que encobre os interesses de exploração e perpetuação no poder da classe economicamente, socialmente e politicamente do-

2. Ver os compêndios de A. F. Shiskin, *Fundamentos de la Ética marxista*, tr. esp., México, Grijalbo, 1966; e L. M. Archangelski, *Categorias de la Ética marxista*, ibid. 1966.

3. Uma útil coleção de textos é oferecida por M. Rubel, *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, 2 vols., Paris, Payot, 1970. Sobre a Ética marxiana ver bibliografia em Totok et al., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, V, op. cit., p. 382; ver ainda G. Meyer, Philosophische Voraussetzungen der Moraltheorie von Karl Marx, ap. P. Engelhardt (org.), *Sein und Ethos*, op. cit., pp. 405-438; J. Hoarau, Karl Marx, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 930-937 (bibl.).

minante e à qual se opõe a pureza da "moral proletária", desideologizada de fato como antecipação da moral universalista de uma sociedade sem classes, a ser implantada com o advento do socialismo e do comunismo; 2. a segunda, sem dúvida influenciada pela evolução política da Europa após 1848, revela um desencanto de Marx com a eficácia da análise ideológica (o conceito de *ideologia* é abandonado após 1850) e sua confiança crescente nos instrumentos de análise da ciência econômica. A "moral proletária" lhe aparece então inextricavelmente entrelaçada com a "moral burguesa" (caso dos operários blanquistas ou proudhonianos) e Marx desiste, aparentemente, de prever ou prenunciar uma pura moral socialista a ser vivida na futura sociedade comunista.

A perspectiva de F. Nietzsche[4], que foi um crítico severo do socialismo e da tradição filosófica alemã (Leibniz, Kant, Hegel), situa-se em terreno inteiramente diverso e sua *crítica* da Ética tradicional fará uso de uma estratégia já seguida por moralistas anteriores, mas que ele aplicará com uma radicalidade e universalidade até então desconhecidas. O terreno em que Nietzsche se instala é o da *cultura* entendida como processo *criador* e, mais profundamente, como criação de *valores*. A estratégia a seguir será a de pôr em evidência os motivos reais subjacentes à criação dos valores, o que é possível pela reconstituição da sua *genealogia*. Ora, o campo da Ética ou Moral, por definição campo dos *valores*, apresenta-se como campo privilegiado para aplicação dessa estratégia. Nietzsche, cuja obra traz, quase toda, a marca inconfundível de uma intenção moralizante, refere-se

---

4. Uma edição crítica confiável das *obras* e *correspondência* de Nietzsche só recentemente foi empreendida por dois estudiosos italianos, G. Colli e C. Montinari, na editora W. de Gruyter de Berlim e tradução em italiano (Milão, ed. Adelphi), em francês (Paris, Gallimard) e em outras línguas. As idéias de Nietzsche sobre a Moral encontram-se sobretudo em seus livros *Aurora* (1881), *O saber alegre* (1882), *Assim falava Zaratustra* (1884), *Para além do Bem e do Mal: prelúdio de uma filosofia do futuro* (1886) e *Genealogia da Moral* (1887). Os fragmentos publicados após sua morte sob o título *A Vontade de Poder* não figuram na edição crítica. A bibliografia sobre Nietzsche encontra-se em W. Totok et al., *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* op. cit., V, pp. 401-444; sobre Ética, pp. 427-429. Ver ainda G. Morel, *Nietzsche: introduction à une première lecture,* 3 vols., Paris, Aubier, 1970 e Philippe Raynaud, Nietzsche, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale,* op. cit., pp. 1031-1037 (bibl.). Uma síntese da historiografia filosófica sobre Nietzsche em V. Mathieu (org.) *Questioni di Storiografia Filosofica,* op. cit., III, pp. 719-749.

à análise já empreendida pelos moralistas franceses como La Rochefoucauld e pelos moralistas ingleses e que aponta o amor-próprio e o egoísmo como motivos reais e profundos de muitas condutas morais. No entanto, passando além desse moralismo de tipo psicológico e de Schopenhauer, cuja influência foi nele inicialmente decisiva, Nietzsche reconhece a insuficiência dessa psicologia genética das virtudes para atingir as raízes profundas do que ele chama a *moralidade dos costumes* (o terreno da *Sittlichkeit* hegeliana). Ele irá, pois, inserir a "genealogia da Moral" (título de sua obra de 1887) numa concepção geral da vida e da cultura, dominada pela idéia da *vontade de poder* (*Wille zur Macht*) como força criadora de valores e que se mostra na história como ambivalente, isto é, seja traduzindo-se em força *ativa* seja em *força reativa*. A *moralidade* é a expressão culturalmente mais significativa do tipo de força reativa que Nietzsche denomina *ressentimento* (categoria herdada de Feuerbach) e onde reside a verdadeira origem das idéias e valores morais consagrados pela tradição. Para Nietzsche o *ressentimento* (e nessa altura distancia-se de Feuerbach) é a mola profunda da força reativa dos *fracos*, capaz de dominar ou domesticar, com o discurso da *moralidade*, a força ativa e verdadeiramente criativa dos *fortes*. Somente uma inversão radical (*Umkehrung*) de todos os valores, que não pode ser obra da razão mas deve ser levada a cabo pelo instinto ou pela *vida* em sua força nativa, será capaz de abrir o caminho para uma nova Moral da *afirmação* da vida — uma moral do super-homem — que substituirá a Moral dominante da *negação* da vida, representada pelo moralismo platônico-cristão. Tal o núcleo do discurso "desconstrutivista" de Nietzsche com relação a toda tradição moral codificada na Ética, que o faz incluir entre os "mestres da suspeita" e explica, mais sem dúvida do que o fascinante brilho literário, a enorme influência da sua obra na cultura do nosso século[5].

Marx e Nietzsche situam-se, por sua formação e estilo de pensamento, no horizonte da tradição filosófica. Freud provém de outro horizonte intelectual sendo, por profissão, médico psiquiatra[6]. Em-

5. A crítica nietzschiana da Moral é inseparável de suas concepções antropológicas, sobre as quais ver um esboço em H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 133-134.

6. Sobre Freud e a Ética, ver o excelente artigo de A. Bourguignon, Freud, Sigmund, *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 585-590 (bibl.),

bora sua obra pertença ao século XX, sua inclusão entre os "mestres da suspeita" autoriza-nos a associá-lo a estes na crítica aos fundamentos da Ética clássica da segunda metade do século XIX. A invenção da Psicanálise, seja pela natureza do método psicanalítico seja pelos problemas nela levantados e pelo teor das soluções propostas, levou, com efeito, Freud a explorar o campo psicanalítico em terrenos onde tradicionalmente se exerce a reflexão filosófica, em particular os terrenos da Antropologia, da Ética e da Filosofia da cultura. Independentemente da austera moral pessoal de Freud[7] ou, talvez, em razão dessa atitude interior do seu fundador, o fato é que a Psicanálise, na teoria e na prática, é animada por uma profunda intenção de terapia de cunho ético, já que estabelece, na etiologia das neuroses, uma continuidade entre comportamentos neuropáticos e certas categorias e condutas tidas como especificamente morais. Nesse sentido a obra de Freud se insere, dentro de suas caraterísticas originais, no grande movimento de *crítica* e *desconstrução* da Moral tradicional que segue ou acompanha o chamado "desencantamento do mundo"[8] ou os primeiros passos de uma civilização não-religiosa no Ocidente. Em seu desenho fundamental, a estratégia freudiana procede segundo o mesmo esquema de Marx e Nietzsche: desmontar os mecanismos de ocultação ou de sublimação das pulsões profundas que subjazem às motivações "morais" da ação. O campo da análise

---

a ser complementado por B. Saint Girons, Psychanalyse: Éthique de la Psychanalyse, ibid. pp. 1207-1212; P. Valori, Psicanalisi e Filosofia, ap. A. Bausola, *Questioni di Storiografia filosofica: Il pensiero contemporaneo*, op. cit., V, t. 2, pp. 765-813; J. Florence, L'ethique de la psychanalise. Réflexions sur la position de la question éthique de Freud à Lacan, ap. *Variations sur l' Éthique* (Hommage à J. Dabin, Bruxelles, Publications de la Fac. Universitaire Saint Louis, 1994, pp. 567-576 e M-J. Gérard-Segers, Psychanalise, culture, éthique, ibid. pp. 577-599; igualmente o magistral artigo de Eduardo D. Gontijo, A Psicanálise entre a Ciência e a Ética, *Síntese* 78 (1997): 301-314.

7. Sobre a moral pessoal de Freud ver A. Bourguignon, art. cit., pp. 585-586 e os artigos de Zeferino Rocha reunidos em *Freud: Aproximações*, Recife, Ed. Universitária da UFPE, 1993.

8. O termo "desencantamento", de inspiração weberiana, foi vulgarizado pelo livro de Marcel Gauchet, *Le desencantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. O texto clássico de Freud sobre Psicanálise e Religião é *Die Zukunft einer Illusion* (O futuro de uma ilusão, 1927) fazendo parte das obras de Freud das décadas de 20 e 30 que propõem uma teoria geral da cultura.

freudiana é o *psiquismo* humano, sua estrutura e os dinamismos elementares que interferem na motivação e na fixação das condutas do indivíduo. A grande descoberta de Freud, que se ampliou e enriqueceu ao longo de seu trabalho de analista e cientista[9], foi a da complexidade da estrutura psíquica e da organização de seus patamares em função da satisfação ou do controle da pulsão (*Trieb*) fundamental da *libido*. Freud irá finalmente fixar-se na conhecida estrutura ternária do *Es* (ou *Id*), impropriamente dito *inconsciente*, *da Consciência* propriamente dita, expressão do *Ego*, e do *Super-ego*. O campo heuristicamente mais fecundo para a investigação dessa estrutura é o das *neuroses* e a revelação da história de sua formação no psiquismo do paciente é o ato fundamental da cura psicanalítica. Ora, é no campo da *consciência*, cuja expressão exemplar é a *consciência moral*, que se desenrola o drama da neurose e se desenvolvem os processos de simulação e sublimação que serão conceptualizados e codificados em discurso normativo ou coercitivo pela Moral. Segundo Freud o objetivo do trabalho psicanalítico é restabelecer a *verdade* seja na descrição científica das estruturas do psiquismo, seja na elucidação dos mecanismos reais de seu funcionamento. Essa a essencial dimensão *ética* da Psicanálise[10]. Por outro lado, foi em virtude da intenção e da eficácia críticas da Psicanálise que Freud acabou associado aos "mestres da suspeita" na tarefa desconstrutivista da Moral tradicional, que acompanhou a crise da razão metafísica e o predomínio da razão positivista depois de Hegel.

A crítica e a "desconstrução" da Ética clássica e de seus fundamentos metafísicos constituíram, na verdade, um dos pontos de convergência do pensamento ético no século XIX e é nele que podem ser reunidos, não obstante suas profundas diferenças, os chamados "mestres da suspeita" como os que mais longe levaram, em radicalidade e amplitude, esse trabalho crítico. Ora, é justamente na seqüela da enorme influência exercida por esses pensadores sobre as

---

9. Sobre a evolução das reflexões de Freud sobre a Moral ver A. Bourguignon, art. cit., p. 586. As idéias de Freud sobre a moral coletiva são expostas sobretudo na obra *Unbehagen in der Kultur* (Mal-estar na cultura, 1929).

10. Ver Eduardo D. Gontijo, A Psicanálise e a fundamentação do agir moral: breve comentário de uma carta de Freud a Putnam, *Síntese* 66(1994): 305-318 e A. Bourguignon, art. cit., p. 588.

elites intelectuais do Ocidente no século XX que, a seu propósito, é permitido levantar a questão sobre sua responsabilidade histórica na formação e difusão do fenômeno, hoje reconhecido e estudado como fenômeno de massa, do chamado *niilismo ético.* A questão se formula sobretudo com relação a Nietzsche e a Freud, uma vez que a influência de Marx exerceu-se sobretudo no campo da *praxis* político-social. Não pretendemos aqui aprofundar essa questão mas apenas assinalar sua importância para o estudo da Ética contemporânea. A primeira dificuldade que o problema nos oferece vem do fato de que o termo *niilismo,* sem falar de suas longínquas raízes na cultura ocidental[11], é utilizado, a partir do século XIX, em vários sentidos[12]. Entre esses podemos designar com a expressão *niilismo ético,* segundo a acepção mais comumente aceita, uma atitude em face da Moral recebida da tradição que se apresenta com duas faces: 1. a primeira, de natureza *teórica,* se traduz num intento de *ruptura* com a própria idéia de uma Ética como disciplina normativa do agir fundada no pressuposto de uma *razão prática* de caráter universal. Tal ruptura é a seguir *teorizada* a partir de vários ângulos sobretudo pelos epígonos de Nietzsche que se declaram pós-modernos; 2. a segunda, uma face *prática,* manifesta-se nos comportamentos de extrema permissividade, desvinculados de qualquer referência a uma ordem socialmente aceita de normas, valores e fins, que se difundem com inquietante rapidez na cultura contemporânea[13]. Ora, é a presença desse *niilismo ético* que, de um lado, reclama a urgência de uma reflexão ética construtiva na nossa cultura e, de outro, torna precária e problemática tal reflexão confrontada com o ceticismo generalizado com respeito à eficácia de uma doutrina e de um ensinamento éticos de alcance universal para restabelecer um sistema de valores no universo simbólico da nossa cultura e para reorientar

---

11. Ver o artigo de B. Saint-Sernin, Nihilisme, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale,* op. cit., pp. 1043-1048 (Bibl.; na p. 1044, col. 2 linha 14, em vez de *Saint Paul* ler *Tertullien).*

12. Ver a excelente síntese de Franco Volpi, *O niilismo* (Leituras filosóficas), São Paulo, Loyola, 1999 *(ver Síntese,* 79[1997]: 567-568). Sobre o *niilismo* em Nietzsche ver também W. Röd, *Der Weg der Philosophie,* op. cit., pp. 380-385.

13. Um diagnóstico e proposta de terapia do *niilismo ético* encontram-se no belo livro de G. Reale, *Antiga sapiência: terapia para o homem de hoje* (Leituras filosóficas), São Paulo, Loyola, 1999 (ver Nota bibliográfica em *Síntese,* 78(1997): 411-420.

a conduta dos indivíduos colocados sob o signo fatídico do *niilismo ético*. Qualquer que seja, porém, a natureza da relação que possa unir os "mestres da suspeita" ao *niilismo ético* contemporâneo (para alguns o seu trabalho crítico representa uma *catarse* preliminar e necessária à constituição de uma Moral autêntica), é historicamente indiscutível que as modalidades de "desconstrução" da Ética clássica vieram a constituir uma das duas alternativas que se apresentaram ao pensamento ético na esteira da crise do hegelianismo na filosofia alemã do século XIX, e cujo impacto se fez sentir profundamente na cultura filosófica ocidental no século XX.

A outra alternativa, filosoficamente bem mais complexa e que está na origem de várias correntes de pensamento no século XX, apresentou-se na filosofia alemã da segunda metade do século XIX sob a consigna de uma "volta a Kant" (*also, muss auf Kant zurückgegangen werden!*)[14], após a falência do hegelianismo. Desse movimento de retorno a Kant surge o chamado *neokantismo* que, sob várias formas, traça os rumos da cultura filosófica alemã na virada do século e nos inícios do século XX[15]. O neokantismo conhecerá diversas variantes até a primeira guerra mundial, quando cederá lugar às novas correntes do pensamento filosófico, que se vinham formando no âmbito de sua influência. Como alternativa à crise da Ética clássica, o neokantismo segue uma via diferente seja daquela proposta pela crítica "desconstrutivista" seja da seguida pelo empirismo de cunho positivista. A "volta a Kant" no campo da Ética não significou uma reiteração pura e simples da Ética kantiana, mas uma reutilização de suas categorias fundamentais no contexto de uma crise dos paradigmas éticos tradicionais e, sobretudo, da sua fundamentação transcendente. Um dos mais notáveis representantes do neokantismo e fundador da "escola de Marburgo", Hermann Cohen (1842-1918), figura como um exemplo ilustre dessa reutilização das categorias éticas kantianas em nova perspectiva, no seu livro que ficou clássico *Kants Begründung der Ethik* (A fundamentação da Ética em Kant,

14. Frase de Otto Liebmann em 1865, citada por W. Röd, *Der Weg der Philosophie*, op. cit., p. 347.

15. Sobre o neokantismo ver a excelente exposição de W. Röd, ibid., pp. 347-370.

16. Ver W. Röd, ibid., pp. 354-356.

na esfera do Direito e é na ciência do Direito que se fundamenta a Ética como ciência, à qual Cohen reduz igualmente a experiência religiosa. O método *reducionista* irá apresentar-se como caminho preferencial da reflexão ética no neokantismo, aberto sobretudo pelo desenvolvimento e aplicação ao campo da Ética das então chamadas *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito), hoje ditas "ciências humanas", que o filósofo de proveniência neokantiana Heinrich Rickert (1863-1936) distinguirá metodologicamente das *Naturwissenschaften* (ciências da Natureza). Aqui desempenham papel fundamental as "ciências da cultura" que passam a constituir o paradigma por excelência das "ciências do espírito". Objeto de uma interpretação exclusiva como *forma cultural* o *ethos*, multiplicando-se nas diversas tradições culturais muitas vezes entre si conflitivas perde, na sua condição de fenômeno histórico universal, a *unidade* fenomenológica que o constituía fundamento histórico e teórico para uma ciência normativa ou para uma Ética igualmente universal.

CAPÍTULO

2

CORRENTES DA ÉTICA NO SÉCULO XX

DIANTE do enorme crescimento da bibliografia sobre Ética sobretudo nas últimas décadas poderá causar alguma surpresa o fato de dedicarmos resumidamente à Ética no século XX apenas alguns tópicos. São duas as razões que nos levam a limitar a uma simples vista de conjunto toda essa rica literatura. A primeira decorre de nossa intenção, que não é a de escrever uma história da Ética propriamente dita, mas a de apresentar em suas linhas fundamentais as grandes concepções éticas que se sucederam na cultura ocidental depois de Sócrates, ou que tentaram responder ao desafio teórico de constituir uma ciência *filosófica* do *ethos* dotada do mesmo predicado de *universalidade* reivindicado pela Filosofia. Nossa intenção, como explicamos na Introdução, é de ordem *didática*, uma vez que é obedecendo ao paradigma socrático de uma ética da Razão universal que tentaremos propor, no 2º volume, uma Ética *sistemática*. Ora, a última grande resposta ao desafio de uma ciência universal do *ethos* foi, segundo nosso entender, a Ética hegeliana. Nossa visão histórica poderia, conseqüentemente, ter terminado em Hegel. Os caminhos do pensamento ético pós-hegeliano são evocados aqui sobretudo a título de complementação e tendo em vista proporcionar ao leitor uma visão de conjunto do estado atual da reflexão ética. A segunda razão vem do próprio estado com o qual se apresenta a Ética neste final do século XX e que se reflete na literatura a respeito. Nenhuma comparação, talvez, mais eloqüente para re-

presentar esse estado do que a proposta por Alasdair MacIntyre no 1º capítulo do seu livro *After Virtue*[1]. As categorias e a linguagem ética que circulam na literatura ética de nossos dias são ali comparadas ao que seriam as categorias e a linguagem da ciência utilizadas numa cultura que sucedesse precariamente a uma hipotética catástrofe cultural na qual se tivessem perdido o sentido exato e o uso correto daquelas categorias e daquela linguagem. Elas subsistiriam como fragmentos ou destroços de uma ciência perdida e seu uso pouco teria a ver com a significação exata que lhes era atribuída no discurso da ciência. Tal, segundo MacIntyre, a situação semântica das categorias e da linguagem éticas no seu uso atual cuja significação original, sobretudo de proveniência aristotélica, ficou perdida na grande transformação da cultura ocidental a partir da Ilustração e de seu projeto civilizador. Qualquer que seja a pertinência dessa comparação, ela se refere a um fato evidente, qual seja não apenas a multiplicidade das correntes do pensamento ético hoje presentes na sempre mais vasta literatura a respeito, mas igualmente a polissemia que afeta uma linguagem herdada, na maior parte dos seus termos técnicos (bem, razão prática, consciência moral, obrigação moral, virtude etc.) da linguagem relativamente unitária da Ética clássica. Eis a segunda razão pela qual descrever minuciosamente o variado e complexo panorama da Ética atual estaria fora da finalidade que aqui temos em vista[2].

O fim do ciclo dos grandes *sistemas* propondo uma Ética de intenção e abrangência *universais* pode ser interpretado, sob diver-

---

1. Ver A. MacIntyre, *After Virtue* (2ª ed.), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, pp. 1-5.

2. Além dos artigos sobre as correntes éticas atuais no *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, com bibliografia atualizada, uma informação sobre a Ética atual, sobretudo da Ética analítica, encontra-se em W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, 1970 (tr. esp., *La filosofía moral contemporanea*, Madrid, Alianza, 1974); M. Warnock, *Ethics since 1900*, Oxford Univ. Press, 1960; id., *Contemporary Moral Philosophy*, Londres, Macmillan, 1967; diversos aspectos das correntes éticas atuais são tratados por A. Poppi, *Etiche del Novecento: questioni di fondazione e di metodo*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993 e por Charles Larmore, *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993. Podem ser consultados igualmente diversos artigos do *A Companion to Ethics* (dir. P. Singer), Blackwell, op. cit., por exemplo Nancy (Ann) Davis, Contemporary Deontology, Philip Pettit, Consequentialism, Robert E. Goodin, Utility and the Good, G. Pence, Virtue Theory, e as partes VI, The Nature of Ethics e VII, Challenge and Critique.

sos aspectos, ao mesmo tempo como causa e efeito de uma atitude intelectual que, tendo já longínquas raízes em nossa tradição cultural (o historiador Heródoto, no século V a.C., é apontado como o primeiro que a adotou), generalizou-se e tornou-se um dos ingredientes principais de mentalidade do homem ocidental no curso da expansão mundial de sua cultura: o *relativismo*. O *relativismo* foi *causa* do fim do ciclo dos grandes sistemas éticos ao questionar a validez universal absoluta da forma histórica da razão cultivada no Ocidente. Foi *efeito* na medida em que a desaparição do Absoluto do horizonte da razão deixou o campo aberto para a multiplicação das *racionalidades* que uma razão superior não consegue unificar[3]. Ora, em nenhum campo, o impacto do *relativismo* é mais profundo do que no campo da Ética[4], e é sem dúvida no clima relativista que floresce o pluralismo ético desse fim de século. Trata-se de um fato cultural de importância extrema, que uma reflexão ética com pretensões sistemáticas e universalizantes não poderá deixar de examinar.

As correntes de pensamento ético no século XX derivam de alguma maneira, como é natural, dos três grandes paradigmas que dominaram a reflexão ética no século XIX. Assim, as correntes de cunho *naturalista* trazem a marca original do positivismo, as correntes de inspiração *historicista* têm em geral sua fonte no reducionismo culturalista, e as recentes propostas *desconstrutivistas* dos pensadores ditos pós-modernos buscam sobretudo em Nietzsche e algumas vezes em Freud suas armas críticas. Segundo essa primeira e sumária distinção podemos, talvez, classificar as correntes do pensamento ético atual adotando como critério a influência dominante em cada uma e levando em conta igualmente a presença das tradições nacionais, embora essa se faça sentir de maneira menos nítida do que no século XIX e tenda a desaparecer nesse nosso fim de século. O traço comum que une essas correntes e as torna refratárias a toda idéia de um Sistema ético fundado numa Razão transcendente e que, portanto, seja capaz de propor um corpo teórico de princípios, normas e

3. Situação análoga verifica-se no caso da Antropologia Filosófica. Ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I* (4ª ed.), op. cit., pp. 9-19.

4. Sobre o *relativismo moral* ver o artigo de David B. Wong, Relativisme, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 1290-1296 (bibl.); id., Relativism, ap. *A Companion to Ethics*, op. cit., pp. 442-450.

categorias dotado de uma validez racional meta-histórica, é o pressuposto, admitido sem discussão, da pluralidade irredutível dos usos da razão ou das múltiplas racionalidades, e, por conseguinte, a impossibilidade do uso com alcance *real* de uma Razão unitária universal que seria, por definição, uma Razão *metafísica*. Como, segundo a justa observação de R. Spaemann[5], não há Ética sem Metafísica, temos de nos contentar com a multiplicidade das *éticas* e é esse o espetáculo que nos oferece o pensamento ético atual.

A ÉTICA NATURALISTA

A primeira corrente que domina em grande parte a reflexão ética hoje e encontra, provavelmente, uma mais larga e fácil acolhida nos meios de comunicação pode ser denominada em sentido bem amplo *naturalismo*. Seu fundamento é a pressuposição da *natureza* como fonte de *normas*, provedora de *valores* e fornecedora de *critérios* para a qualificação moral das ações. O *naturalismo* ético contemporâneo, à diferença do naturalismo estóico, apresenta muitas faces, em virtude justamente das muitas significações correntes do conceito de *natureza* e das muitas interpretações que delas decorrem tendo em vista a explicação das condutas morais[6]. No entanto o *naturalismo*, em suas diversas modalidades, fala diretamente e persuasivamente aos homens de uma civilização *tecnológica* para os quais a *natureza* é o englobante último de seu *operar* — vale dizer, de sua *vida* — e todo o seu sistema simbólico é referido, de uma maneira ou de outra, à *verdade* da *natureza*, sobretudo se essa verdade vem revestida com o prestígio quase mágico da linguagem científica. No *naturalismo* ético atual é possível distinguir portanto:

a. uma forma ligada à tradição do *empirismo* clássico e que tem como referência a estrutura e as operações cognoscitivas ele-

5. Ver R. Spaemann, *Felicidade e Benevolência: ensaio sobre Ética*, op. cit., p. 12.

6. Sobre o *naturalismo ético* ver os artigos de M. Smith, Descriptivisme, pp. 390-397; de André Comte-Sponville, Matérialisme, pp. 937-943; de Catherine Larrère, Nature, pp. 1024-1031, do *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale;* e o artigo de Charles R. Pigden, Naturalism, ap. *A Companion to Ethics*, op. cit., pp. 421-430. Uma reflexão profunda e abrangente sobre o *naturalismo* é proposta por R. Spaemann, *Felicidade e Benevolência*, op. cit., pp. 245-266.

mentares do psiquismo humano na manifestação espontânea de sua *natureza*. A esse tipo de *naturalismo* pertencem as chamadas teorias não-cognitivistas e emotivistas, representadas sobretudo por Charles Stevenson (1908-1978) no seu livro *Ethics and Language* (1944), para o qual os termos éticos (bem, dever, direito...) representam *atitudes* de quem os enuncia ou *emoções* de quem os recebe, o que implica a inexistência de *fatos morais* específicos como referentes objetivos daqueles termos. O emotivismo recebeu a adesão de alguns filósofos ou epistemólogos neopositivistas (R. Carnap, H. Reichenbach...) empenhados na criação de uma linguagem universal unívoca para a ciência, rigorosamente isomórfica aos *fatos* experimentais, da qual estariam excluídas as linguagens religiosa, ética, política e outras. A discussão sobre o emotivismo na literatura ética anglo-saxônica na década de 50 acabou por revelar a fragilidade teórica dessa posição, hoje praticamente abandonada[7].

b. A segunda forma de *naturalismo* que aqui convém assinalar e é, sem dúvida, a mais difundida é a chamada *Ética da ciência*, ou seja, a ética que se supõe inerente à prática científica em dois sentidos: um sentido *subjetivo* que se refere à conduta ética exigida do cientista no cumprimento de sua tarefa, em termos de responsabilidade social e de respeito à verdade; e um sentido *objetivo* que postula um valor normativo e prescritivo com relação à conduta humana em geral, a ser diretamente inferido das conclusões comprovadas do saber científico. A *natureza*, investigada e interpretada pela ciência, seria a norma última e inquestionável do *dever-ser* de nossas ações orientadas para os verdadeiros *fins* do ser humano, seus fins *naturais*. A dificuldade fundamental que aqui se apresenta e que alimenta todas as discussões a respeito vem da forma estruturalmente *operacional* do conhecimento *tecnocientífico* neutro em face do problema dos fins e dos valores, e da forma essencialmente *teleológica* do conhecimento *prático*, cujo paradigma por excelência é o co-

7. Ver o artigo de R. de Sousa, Émotions, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 482-489 (bibl.) e sobre as pretensões e aporias do *emotivismo* em ética, A. MacIntyre, *After Virtue*, op. cit., pp. 6-36.

nhecimento *moral*[8]. É esse um dos campos mais interessantes e mais intensamente investigados na atual reflexão ética e que, ao abranger as *ciências da vida*, como atestam as discussões no domínio da Bioética e da Ética do meio ambiente e os recentes e grandes avanços das neurociências e das ciências denominadas "cognitivas", incidem de modo muitas vezes dramático na formulação e solução de problemas éticos tradicionais[9].

Um lugar singular ocupa na literatura ético-filosófica no século XX o filósofo francês Henri Bergson (1859-1941), em geral enumerado entre os fautores da chamada "filosofia da vida" (*Lebensphilosophie*) que floresceu no início do século[10]. Por um lado, Bergson foi crítico agudo do naturalismo e do positivismo cientificista, de outro inspirou-se nas ciências da vida, sobretudo na teoria da evolução biológica, para propor sua visão filosófica, como aparece no título de sua obra principal *L'Évolution créatrice* (1907). As concepções de Bergson sobre a Moral foram expostas na obra longamente esperada *Les deux sources de la Morale et de la Religion* (1932). Ali o filósofo se propõe superar a moral de cunho sociológico com a distinção entre "moral estática" ou fechada, ligada aos costumes e à

8. A literatura sobre Ética e tecnociência é muito vasta. Eis aqui algumas indicações: E. Cantore, *Scientific Man: the Humanistic Significance of Science*, New York, ISH Publications, 1977, pp. 339-389; H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, 2ª ed., op. cit., pp. 181-224; J. Ladrière, *L'Articulation du Sens*, II (Cogitatio Fidei 125), Paris, Cerf, 1984; Id. Métaphysique et Culture, ap. G. Florival (org.) *Dimensions de l'Exister: Études d'Anthropologie Philosophique V*, Louvain, Peeters, 1994, pp. 250-266; Id. Vérité et praxis dans la demarche scientifique, *Revue Phil. de Louvain*, 72(1974): 284-310; E. Agazzi, Per una reconduzione della razionalità tecnologica entro l'ambito della razionalità pratica, ap. Sergio Galvan (ed.) *Forme di razionalità pratica*, Milão, Franco Angeli, 1992, pp. 17-39; G. Hottois, La difference du signe et de la technique, ibid., pp. 41-61; Id. Technique, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 1494-1499 (bibl.).

9. A esse propósito ver o sugestivo diálogo entre o filósofo Paul Ricoeur e o neurobiologista J. P. Changeux, publicado sob o título *La Nature et la Règle*, Paris, Odile Jacob, 1998. Ver os artigos de Marie-Helène Parizeau, Bioéthique, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 155-160 (bibl.) e de John Baird Callicot, Environnement (Éthique de l'environnement), ibid., pp. 498-501 (bibl.).

10. Sob essa epígrafe, Bergson é estudado, por exemplo, por W. Röd, *Weg der Philosophie*, op. cit., pp.393-400. A bibliografia sobre Bergson encontra-se em W. Totok et al., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit. VI, pp. 451-472; sobre Ética, pp. 464-465.

rotina social, e a "moral dinâmica" ou aberta, vivida e proposta pelos grandes criadores no campo da moralidade como Sócrates. A moral está, de resto, para Bergson, em paralelismo com a religião, que se apresenta igualmente sob as duas formas "estática" e "dinâmica".

A ÉTICA HISTORICISTA

À segunda grande corrente do pensamento ético atual podemos atribuir a designação de *historicismo,* entendido aqui num sentido bem amplo, enquanto contradistinto do *naturalismo.* Seu pressuposto é a *centralidade* do ser humano na posição e solução dos problemas da sua *ação* na medida em que, sendo produtor de *cultura,* torna-se criador da sua própria *história,* sobrepõe-se à *natureza* ou, segundo a expressão de Aristóteles, instaura uma *segunda natureza* que é a sua natureza especificamente humana: o seu *ethos* e as formas da *praxis* dele decorrentes e que tem como norma a razão ou o *logos* no seu uso prático. Eis por que a esse paradigma que denominamos *historicista* (ou culturalista) foi dada igualmente a denominação de *antropologocentrismo* (Gilbert Hottois), enquanto coloca como centro absoluto do *logos* ético o homem como instância julgadora última das razões de seu agir, excluindo de um lado toda referência *transcendente* (Deus), de outro toda referência *transiente* (a Natureza).

Essa caracterização muito geral do paradigma *historicista* no pensamento ético atual não leva porém em conta, convém observá-lo, importantes matizes que diferenciam entre si os pensadores que podem ser incluídos nessa corrente, e cujas concepções éticas admitem em vários casos significativas aberturas seja para uma instância *transcendente* seja para normas ou regras derivadas diretamente da *natureza.*

Eis, pois, as principais tendências que podemos assinalar no pensamento ético atual de matriz historicista:

Ética hermenêutica — Seu inspirador foi o filósofo e historiador das idéias Wilhelm Dilthey (1833-1911) que exerceu uma ampla e profunda influência na filosofia alemã da primeira metade do sécu-

lo XX[11], oferecendo uma alternativa rica e fecunda ao positivismo e ao gnosiologismo neokantiano. A partir da idéia de uma "crítica da razão histórica", Dilthey introduziu paradigmas e categorias que se tornaram referências canônicas na Filosofia da cultura e na Filosofia hermenêutica. Entre essas a distinção entre *explicar* (*Erklären*), procedimento próprio das ciências da *natureza*, e *compreender* (*Verstehen*), que é caraterístico das ciências do *espírito*. Dessa distinção fundamental (e que, de resto não deve ser entendida, segundo Dilthey, como *separação* de duas formas, entre si incomunicáveis, de conhecimento) procedem as principais concepções diltheyanas: o paradigma das "ciências do espírito" desenvolve-se no âmbito da *compreensão* e nele se formulam as idéias de "vida" (categoria englobante que sucede ao *ser* da metafísica clássica), "concepção do mundo", de "consciência histórica" e "razão histórica". O procedimento fundamental da *compreensão* é a *interpretação* (hermenêutica) que passa a caracterizar o estilo filosófico de Dilthey e a inspirar algumas das tendências mais importantes da filosofia do século XX. O procedimento hermenêutico é muito antigo na tradição intelectual do Ocidente, tendo sido empregado inicialmente pelos alegoristas gregos em Alexandria e em seguida, por longos séculos, pela hermenêutica bíblica de tipo alegórico. A hermenêutica moderna inicia-se com o teólogo protestante F. Schleiermacher (1768-1834) e é aplicada, segundo a tradição, na leitura de textos. Dilthey faz do procedimento hermenêutico a operação fundamental na *compreensão* da vida e de suas obras que ele designa, usando em sentido diferente uma expressão hegeliana, *espírito objetivo*, no qual inclui as "criações da vida comum": Ordem social, Estilo de vida, Direito, Arte, Linguagem, Costumes, Religião, Filosofia[12]. Aplicado ao *ethos* ou aos costumes o método hermenêutico conduz inevitavelmente a uma forma de *relativismo* histórico na concepção da Ética, no qual os problemas da verdade ou falsidade (respectivamente bondade ou maldade) da conduta são relativizados em função das estruturas da *visão do mundo* ou da *cultura* de determinada época.

---

11. A bibliografia sobre Dilthey encontra-se em W. Totok et al., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., VI, pp. 126-140.

12. Ver W. Röd, *Der Weg der Philosophie*, op. cit., pp. 392-393.

Essa relativização historicista das obras do *espírito objetivo* em seu conteúdo e em sua forma operada pelo procedimento hermenêutico segundo Dilthey, estende-se à Metafísica considerada apenas como expressão cultural do espírito de uma época, o que acaba por alinhar a *filosofia hermenêutica* entre as correntes que constituem a vertente *pós-metafísica* da filosofia atual. Esse reducionismo historicista ou culturalista aplicado à Metafísica irá incidir decisivamente na reflexão ética dos pensadores que, dentro da perspectiva própria a cada um, podem ser reunidos sob o signo da *hermenêutica*. Entre esses três merecem ser mencionados no presente contexto: Martin Heidegger (1889-1976), talvez o mais influente pensador alemão deste século[13], procede da Fenomenologia, tendo sido discípulo e sucessor de E. Husserl na Universidade de Friburgo na Brisgóvia. Na sua obra mais conhecida, aliás inacabada, *Sein und Zeit* (Ser e Tempo, 1927), Heidegger inaugura, de certo modo, uma nova concepção da *hermenêutica,* enriquecida com as contribuições metodológicas e temáticas da análise fenomenológica. O terreno fundamental ao qual se aplica o procedimento hermenêutico é a própria *existência* humana ou o ser humano em sua condição original de *existir* como *ser-aí* (*Dasein*) ou lançado como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), sendo este o envolvente último de seu existir[14]. Tendo como propósito teórico principal a constituição de um novo *pensamento do ser* ou Ontologia, Heidegger não dedicou senão uma atenção secundária aos problemas éticos, mesmo na segunda fase de seu itinerário filosófico, a partir da famosa *Kehre* (reviravolta) de 1934. No seu texto mais explícito a respeito, a *Brief über den Humanismus* (Carta sobre o Humanismo, 1947), ele se refere ao retorno a uma Ética originária a partir da significação primitiva do *ethos* no pensamento pré-socrático, mas a essa Ética originária restaram apenas alusões[15]. No entanto, a vasta influência de Heidegger, sua interpretação de Nietzsche e do niilismo, suas teses sobre a natureza e a história da Metafísica oci-

---

13. A bibliografia sobre Heidegger até 1986 encontra-se em Totok et al., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., VI, pp. 286-362.

14. Ver F-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"* I, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1987.

15. Ver E. Nicoletti, L'Etica originaria in Martin Heidegger, *Aquinas*, 25(1982): 478-498; Jean-Luc Nancy, Martin Heidegger, ap. *Dictionnaire d'Éthique et phil. morale*, op. cit., pp. 645-651.

dental e sobre o fenômeno da técnica assinalando o fim da Metafísica, asseguram-lhe um lugar importante entre os pensadores que imprimiram à reflexão ética contemporânea uma orientação hermenêutica[16]. O segundo pensador a ser evocado e que pode ser considerado o verdadeiro mestre da Filosofia hermenêutica no século XX é Hans-Georg Gadamer (1900-). Discípulo de Heidegger em Marburgo e sem dúvida sofrendo sua poderosa influência, Gadamer segue, no entanto, uma via original dando nova dimensão ao projeto hermenêutico e, sobretudo, deslocando da Ontologia para a chamada "experiência hermenêutica" (*hermeneutische Erfahrung*) o centro da leitura hermenêutica da realidade humana. Conhecedor profundo da tradição ética platônico-aristotélica, tendo dedicado à Ética platônica sua tese doutoral sob o título *Platos dialektische Ethik* (A Ética dialética de Platão, 1931), que é um comentário do diálogo *Filebo,* Gadamer retorna na sua obra principal *Wahrheit und Methode* (Verdade e Método, 1960, 2ª ed. 1965) à hermenêutica da *tradição humanística* consignada nos textos, e presente sobretudo na Arte e nas formas estilizadas da Linguagem. A "experiência hermenêutica" praticada nos textos da tradição humanística e acolhendo o chamado "círculo hermenêutico" tematizado por Heidegger, que se estabelece entre a pré-compreensão (*Vorverstehen*) e a compreensão, passa a ser uma categoria fundamental nas ciências do espírito e permite uma recuperação, a partir do ponto de vista hermenêutico, da Ética aristotélica e, nela, da virtude diretriz da *phrónesis*[17]. Gadamer participou ativamente das discussões sobre a Ética na filosofia alemã atual e a Filosofia hermenêutica tornou-se uma das referências essenciais nessas discussões[18]. O terceiro nome a ser lembrado aqui como mestre da Filosofia hermenêutica e dando a esta uma inflexão pro-

16. Sobre Heidegger nesse contexto ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I* (4ª ed.), op. cit. pp. 262-265.

17. Ver *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2ª ed., 1965, pp. 295-306 (tr. br., Petrópolis, Vozes, 1988). As Obras reunidas (*Gesammelte Werke*) de H. G. Gadamer são publicadas pela editora J. C. B. Mohr (P. Siebeck) de Tübingen, em 10 vols. (1986ss.).

18. Ver as recensões sobre obras de W. Marx, A. MacIntyre e outros na perspectiva da Ética em Heidegger, em *Gesammelte Werke, III* (1987) pp. 333-374 e o importante escrito *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik,* ap. *Kleine Schriften I Philosophie: Hermeneutik,* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1976, pp. 179-191.

fundamente ética é o de Paul Ricoeur (1913-), uma das figuras tutelares da filosofia francesa na segunda metade do século XX. Vindo, como Gadamer, da Fenomenologia, tradutor de Husserl, aplica o método fenomenológico à sua primeira grande obra *Philosophie de la Volonté I: Le Volontaire et l'Involuntaire* (1950) na qual porém o problema ético não é explicitamente abordado. Na seqüência, porém, dessa obra, sob o título *Finitude e Culpabilité I: L'Homme faillible; II: La symbolique du Mal* (1960) a reflexão se volta para os temas eminentemente éticos da finitude e falibilidade humanas, da culpa e do mal. A descrição fenomenológica cede lugar a uma original hermenêutica dos *símbolos* como índices de uma fragilidade e falibilidade do ser humano que põem em questão a autonomia e transparência do *Cogito* ou do Eu transcendental da fenomenologia husserliana. A expressão *le Cogito blessé* exprime essa passagem da primazia do *Cogito* à primazia do símbolo ou da fenomenologia à hermenêutica. A obra posterior de Ricoeur desenvolve-se sob o signo da categoria da *interpretação*, nos dois importantes estudos *De l'Interpretation: essai sur Freud* (1965) e *Le Conflit des Interpretations* (1969), e na aplicação do procedimento hermenêutico à leitura de textos exemplares: *La Métaphore vive* (1975), *Temps et Récit I,* (1983); *II: La Configuration dans le récit de fiction* (1984); *III Le Temps raconté* (1985); *Du texte à l'action: essais d'herméneutique* (1986). Mas é sobretudo na sua última grande obra *Soi-même comme un autre* (1990) que Ricoeur expõe as grandes linhas de um pensamento ético a partir de sua concepção da *identidade* pessoal do sujeito como equilíbrio de natureza dialética entre a identidade como permanência das disposições ou hábitos definindo o caráter (*memeté*) e a identidade como *fidelidade* a si mesmo através do tempo (*ipseité*). Essa identidade pessoal dialeticamente pensada entre o *idem* (o mesmo) e o *ipse* (o si-mesmo) permite, segundo Ricoeur o encontro de natureza constitutivamente ética com o *outro* e a recuperação hermenêutica do *alter ego*, operando igualmente uma síntese entre a ética *teleológica* (Aristóteles, Hegel) e a ética *deontológica* (Kant)[19].

---

19. Sobre P. Ricoeur ver J. Greisch-R. Kearney (eds.) *Paul Ricoeur: Les Métamorphoses de la raison herméneutique* (Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle), Paris, Cerf, 1991; J. A. Barashi, Paul Ricoeur, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale,* op. cit., pp. 1312-1316 (bibl.). Algumas das idéias éticas de Ricoeur são expostas em seu diálogo com J.-P. Changeux, cit., n. 9 neste capítulo.

Ética fenomenológica — A Fenomenologia, uma das mais importantes escolas filosóficas do século XX, foi precedida pela doutrina e ensinamento do filósofo austríaco Franz Clemens von Brentano (1838-1917) que em sua obra, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Psicologia do ponto de vista empírico, 1874), descreveu pela primeira vez a noção de *intencionalidade,* recebida da tradição escolástica, como constitutiva da consciência. Conhecedor profundo de Aristóteles, ao qual dedicou vários de seus trabalhos, Brentano deixou importantes textos sobre Ética, entre eles as lições *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Sobre a origem do conhecimento ético, 1884--1886) e *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (Fundamentação e construção da Ética, ed. em 1952), onde propõe o conceito de "intuição ética" (*sittliche Einsicht*) que inspirará diversas versões da Ética fenomenológica. O verdadeiro fundador da escola fenomenológica foi Edmund Husserl (1859-1938), por alguns considerado o mais importante filósofo do século XX. Com suas *Logische Untersuchungen* (Investigações Lógicas, 1900ss.), Husserl inaugura um novo estilo de filosofar que se afasta tanto do psicologismo de matriz positivista quanto do gnosiologismo neokantiano[20]. As noções de "intencionalidade", de "intuição eidética", de "descrição fenomenológica", de "redução", de "doação de sentido" e o lema *zu den Sachen selbst* (ir às coisas mesmas), a saber, presentes nos atos intencionais da consciência, constituem a estrutura conceptual básica do método fenomenológico, que encontrará nos fenômenos éticos um campo privilegiado de aplicação. Embora tenha ministrado regularmente os cursos de Ética nas Universidades de Halle, Göttingen e Friburgo em B., Husserl deixou na sua obra apenas esboços de uma reflexão sistemática sobre a Ética[21], que foram acolhidos, sob diversos pontos de vista por alguns dos seus discípulos, entre os quais convém citar sua assistente em Friburgo, Edith Stein (1891-1942= campo de Auschwitz) que aliou fenomenologia e tradição escolástica e desenvolveu posteriormente uma ontologia rica e original de inspiração tomista

20. Sobre a formação do pensamento de Husserl e sobre o movimento fenomenológico a obra de referência é H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement,* The Hague, M. Nijhof, 2 vols., 1960.

21. A bibliografia sobre Husserl encontra-se em W. Totok et al., *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* op. cit., V, pp. 162-216. Ver J. Greisch ap. *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale,* op. cit., pp. 1122-1123.

(*Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (Ser finito e Ser eterno: ensaio de uma ascensão ao sentido do Ser, publicado postumamente em *Edith Steins Werke*, Bd.II, Louvain).

O mais notável expoente da Ética fenomenológica foi Max Scheler (1874-1928), considerado um dos maiores moralistas da primeira metade do século. Scheler não se alinha entre os discípulos de Husserl mas, embora inspirando-se nas idéias husserlianas, desenvolveu um método fenomenológico próprio, aplicando-o de preferência ao domínio do psíquico e à categoria peculiar de sentimento que é o "sentimento do valor" (*Wertfühlen*). A Ética de Scheler é uma Ética *axiológica* e *personalista* e foi como tal que exerceu uma influência profunda sobretudo sobre o pensamento ético de inspiração cristã[22]. O método fenomenológico scheleriano foi aplicado por ele de forma brilhante em sua obra clássica *Wesen und Formen der Sympathie* (Essência e formas da simpatia, 1ª ed. 1913, 2ª ed., com título definitivo, em 1921). A obra sobre Ética mais importante de Scheler intitula-se *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (O formalismo na Ética e a ética material dos valores: novo ensaio em vista da fundamentação de um personalismo ético, 1913-1916). Nessa obra fundamental, Scheler empreende uma crítica do formalismo kantiano a partir da noção de *valor* (*Wert*) como objeto original da intencionalidade da experiência ética, e da noção de *pessoa* como sede da experiência e da intenção dos valores. A pessoa, definida como *ser-ato*, torna-se assim a categoria antropológica fundamental da ética scheleriana, à qual faz face o universo ordenado e hierárquico dos *valores*. A ordenação dos *valores* passa a ser então uma tarefa primordial da reflexão ética. Scheler distingue cinco ordens de valores: a. valores *sensíveis*, centrados sobre o prazer; b. valores *pragmáticos*, centrados sobre a utilidade; c. valores *vitais* centrados sobre a nobreza de vida; d. valores *intelectuais*, centrados sobre a verdade e a justiça; e. valores do *sagrado*, centrados sobre a santidade e o amor. O universo dos valores é pois, por definição, o horizonte da *pessoa* e o valor só é atingido por um *ato pessoal*, o que implica uma rigorosa

---

22. Bibliografia sobre Scheler em Totok et al., op. cit., V, pp. 226-242 e Manfred S. Frings, art. Scheler, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 1348-1351 (bibl.).

personalização da experiência e da intenção dos valores. Em cada pessoa a atitude em face dos valores é submetida a uma orientação fundamental para os valores superiores que Scheler, retomando uma expressão de santo Agostinho, denomina *ordo amoris*. Nas altas "personalidades morais" (conceito fundamental para Scheler), o *ordo amoris* se exerce plenamente e são elas — e não a Ética como doutrina abstrata — as responsáveis pelo progresso moral da humanidade. Scheler aplica com incomparável maestria a análise fenomenológica a diversos fenômenos ligados aos comportamentos éticos como o *ressentimento*, o *remorso*, a idolatria do *conhecimento de si-mesmo*, etc. [estudos reunidos em *Werke* III: *Zum Umsturz der Werte* (Sobre a reviravolta dos valores), *Werke* X: *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (Sobre a Ética e a Teoria do conhecimento)]. A Ética de Scheler admite uma abertura para uma forma de metafísica que, na época de sua conversão ao Catolicismo se aproxima de uma metafísica cristã na sua obra *Vom Ewigen im Menschen* (O Eterno no Homem, 1921, *Werke*, V) e evolui posteriormente para uma metafísica de tipo panteísta (divinização do mundo) em *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (A posição do homem no mundo, 1928).

No âmbito da Ética fenomenológica, convém situar, não obstante as caraterísticas próprias de seu filosofar, Nikolai Hartmann (1882-1950). Hartmann, além de historiador notável da Filosofia foi, provavelmente, o filósofo de abrangência mais universal e de tendência mais sistemática de sua época. Seus grandes tratados compreendem a Teoria do Conhecimento, a Ontologia, a Filosofia da Natureza, a Estética e, finalmente, a Ética[23]. Em 1925 Hartmann publicou sua *Ethik* (4ª ed. 1962), um alentado volume com mais de 800 páginas e, provavelmente, a obra mais representativa, por sua amplitude e sistematicidade, do pensamento ético da primeira metade do século. N. Hartmann procede do neokantismo mas cedo aderiu à corrente fenomenológica, dentro da qual, no entanto, conservou uma posição independente. Como a de Scheler, sua Ética tem como fundamento uma teoria dos *valores*. É, pois, uma Ética de perfil *axiológico* na qual se fazem sentir as influências de Aristóteles, de

---

23. A bibliografia sobre N. Hartmann em Totok et al., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., V, pp. 243-256; sobre a Ética, pp. 248-252; ver W. Röd, *Der Weg der Philosophie*, op. cit., II, pp. 439-445.

Kant e de Nietzsche. Hartmann no entanto, diferentemente de Scheler, atribui aos valores uma valência *ontológica*, presente no valor *ideal*, reivindicando para eles um estatuto ontológico análogo ao das idéias platônicas. Ao contrário ainda de Scheler, que aproxima Ética e Religião, Hartmann defende a plena autonomia da Ética, que evolui de acordo com as vicissitudes históricas do *ethos*. A *Ethik* parte justamente de uma fenomenologia do *ethos*, para desenvolver em seguida uma axiologia segundo a qual os valores se hierarquizam em três níveis: valores elementares, valores interiores e valores morais, presentes nos *costumes*, sendo que os valores morais têm sua expressão nas *virtudes*. A última parte da obra propõe uma metafísica da *liberdade* na forma de uma *Metafísica dos costumes* segundo o modelo kantiano. Entre as éticas fenomenológicas até aqui consideradas, a Ética de Hartmann foi a que mais receptiva se mostrou aos temas da Ética clássica e mais se abriu, com sua ontologia dos valores, a uma fundamentação de tipo metafísico do agir ético.

No grupo das Éticas de inspiração fenomenológica, é permitido incluir ainda, não obstante sua profunda originalidade, o pensamento ético do filósofo francês de origem judaica Emmanuel Lévinas (1905-1995), cuja influência, sobretudo nos últimos anos de sua vida, se fez sentir de modo notável em particular sobre teólogos e filósofos cristãos. Lévinas foi discípulo, na década de 20, de Husserl e Heidegger em Friburgo em B., e a doutrina dos dois corifeus da Fenomenologia na época marcou profundamente seu pensamento. Segundo o consenso comum foi o introdutor da Fenomenologia na França com seu primeiro livro *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), a ser complementado por *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949). A experiência da vida num campo de prisioneiros franceses durante a II Guerra Mundial parece ter sido decisiva na gênese da reflexão ética de Lévinas. A partir de então a Ética obtém a primazia absoluta no campo da reflexão filosófica. Como em Kant, mas em perspectiva inteiramente diversa, a Ética se apresenta como a herdeira da antiga Metafísica. Foi provavelmente sob a influência da leitura heideggeriana da natureza e da história da Metafísica que Lévinas adotou a postura antimetafísica que acompanha toda a sua obra e marca particularmente suas concepções éticas. Heidegger propõe uma saída do ciclo da Metafísica fautora, segundo sua interpretação, do *niilismo*,

por meio do pensamento do Ser presente *in nuce* antes de Platão, nos Pré-socráticos. Para Lévinas a saída do ciclo da Metafísica, para ele inscrito no interior da categoria de *totalidade* entendida como relação imanente do *ser* um Pensamento absoluto que o encerra na lógica de uma necessidade primordial, só é possível com a reivindicação de uma Ética da *alteridade* absoluta, cujas fontes de inspiração devem ser buscadas na Bíblia e na idéia cartesiana de *infinito*. Tal o tema da obra provavelmente mais importante de Levinas *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* (1961). Ora, uma Ética da alteridade absoluta deve fundar-se num tipo de experiência na qual um *dever-ser* absoluto se revele em sua mais radical *exposição* (termo da linguagem de Levinas), para além de todo pensamento objetivante ou de toda lógica do *objeto*, em suma, para além de toda Metafísica do ser. Essa experiência nós a vemos realizar-se quando o *Eu* se vê diante da *face* (*visage*) do *Outro*. Não se trata de um evento fisiognômico, psicológico, histórico, social ou meramente convencional ou casual. Trata-se da mais radical experiência *ética* que nos é dado fazer e que se apresenta como fundamento de toda conduta e de toda teoria éticas. Por outro lado, esse encontro com a *face* do Outro em sua absoluta alteridade e singularidade transcende toda forma de redução lógica a uma totalidade sistemática não tendo, portanto, lugar no universo da Metafísica clássica. A *face* do Outro não é uma categoria nem um paradigma no interior de um discurso da razão. Nela o Outro se deixa ver sem outro atributo senão o de sua contingente, frágil e vulnerável *humanidade*, mas na qual se manifesta ou se expõe um apelo que suscita no Eu um absoluto *dever-ser* ou a transcendência de um imperativo essencialmente *ético*. Na medida em que permanece *exterior* a toda clausura racional em termos de *totalidade*, tal apelo atesta a presença do *infinito* no coração do gesto ético mais elementar: o encontro da *face* do Outro. A partir dessa radical heterologia, Lévinas pensa satisfazer a uma forma de demanda teórica hoje difundida e que no pensamento levinasiano revela uma procedência inequivocamente heideggeriana, qual seja a de pensar uma Ética depois da Metafísica. Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), sua segunda obra de feição programática, Lévinas prossegue esse seu intento aprofundando e, de certo modo, ultrapassando a temática de *Totalité et Infini*, ao fundar a exigência ética absoluta na presença em nós da idéia de Infinito, o que implica certamente uma forma

de desrealização do Eu e, correspondentemente, do Outro. Se, por esse caminho, Lévinas acaba por reencontrar alguns dos problemas tradicionais da Metafísica, é questão que permanece aberta. Como quer que seja, o pensamento ético de Lévinas representou uma alternativa às Éticas empirista e racionalista e, sobretudo, à tradição da Ética clássica, o que lhe assegurou ampla repercussão[24].

Ética existencialista — Sob essa epígrafe, aqui empregada apenas convencionalmente, dada a profunda diferença entre os pensadores que sob ela se enumeram, lembramos alguns filósofos que entre as duas guerras e no segundo pós-guerra fizeram da *existência* humana o centro de sua reflexão e deram origem à moda filosófica conhecida como *existencialismo.* Tanto por sua origem e formação como pelo estilo filosófico que adotaram, os filósofos ditos existencialistas seguem caminhos próprios e só a modulação, conquanto bem diferente, do mesmo tema da *existência* e das perspectivas éticas que dele decorrem justifica reuni-los no mesmo grupo. Na historiografia filosófica é considerado como primeiro inspirador das filosofias da *existência* o teólogo dinamarquês Sören Kierkegaard (1813-1885), mas o estudo dessa influência nos levaria longe do nosso propósito.

O primeiro filósofo a ser aqui lembrado é Karl Jaspers (1883-1969), juntamente com Heidegger, o filósofo alemão mais em evidência entre as duas guerras e que, no segundo pós-guerra, com a autoridade de resistente ao nazismo (o que não aconteceu com Heidegger), exerceu um respeitado magistério moral entre seus compatriotas. Jaspers teve primeiro uma formação médico-psiquiátrica (*Allgemeine Psychopathologie,* Psicopatologia Geral, 1913; *Psychologie der Weltanschauungen,* Psicologia das visões do mundo, 1919; *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie,* Escritos reunidos sobre Psicologia patológica, 1963), dedicando-se posteriormente à filosofia e deixando nesse campo uma obra considerável[25]. Ao fazer da idéia de *liberdade*

24. Sobre E. Lévinas ver J. Greisch-J. Rolland (org.), *Emmanuel Lévinas: l'éthique comme philosophie première* (Colloque de Cerisy-la-Salle), Paris, Cerf, 1992; F. Guibal, *Et combien de dieux nouveaux...2, Lévinas,* Paris, Aubier-Montaigne, 1980; S. Moses, Emmanuel Lévinas, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale,* op. cit., pp. 824-826.

25. Bibliografia sobre K. Jaspers em W. Totok et al., *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* op. cit. VI, pp. 257-274; X. Tilliete, *Karl Jaspers,* Paris, Aubier, 1960; Jeanne Hersch, Karl Jaspers, *Dict. d'Éthique et de phil. morale,* op. cit., pp. 751-759

o centro de sua meditação e o conteúdo da própria idéia de *existência*, Jaspers desenvolve sua reflexão filosófica em atenção permanente aos problemas éticos, embora não tenha ele dedicado à Ética nenhum texto específico[26]. Sua principal obra filosófica intitula-se simplesmente *Philosophie* (1932) em três volumes: I *Philosophische Weltorientierung* (Orientação filosófica no mundo), II *Existenzerhellung* (Elucidação da existência) e III *Metaphysik* (Metafísica). Em 1947 iniciou a publicação de um grande tratado, *Philosophische Logik* I, *Von der Wahrheit* (Lógica Filosófica I, Sobre a Verdade) que, porém não teve prosseguimento. A partir de 1957, dedicou aos grandes pensadores uma obra de notável penetração e erudição *Die grossen Philosophen* (Os grandes Filósofos). A filosofia da história de Jaspers foi exposta em *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Sobre a origem e a meta da história, 1949). Numerosos textos menores completam a rica produção jaspersiana no campo da Filosofia. A obra fundamental, *Philosophie*, define, em seus três volumes, o âmbito da indagação filosófica de Jaspers, estruturada em torno do problema central da *liberdade* ou da *existência*. Os três grandes temas, objeto de cada um dos volumes, a saber, o *Mundo*, a *Existência*, e a *Transcendência*, apresentam uma clara analogia com as idéias transcendentais de Kant, cuja influência foi sensível em Jaspers. Como em Kant, mas num espaço conceptual e numa orientação do pensamento inteiramente diferentes, a tarefa da Filosofia em Jaspers tem um caráter essencialmente *ético*, não sendo senão uma forma de pensar as condições de realização, em nossa *existência*, da *liberdade* original que a constitui. Ora, essas condições de realização estão referidas necessariamente a três pólos que circunscrevem para o ser humano toda a realidade: o *mundo* no qual se encontra, sua própria *existência* como Eu, a *transcendência* que se manifesta como o Absoluto em face da liberdade. Em torno de cada um desses pólos, Jaspers desenvolve, sua meditação, tendo como linha diretriz a fidelidade ao procedimento *racional* próprio da Filosofia. É o caminho da Razão (*Vernunft*) segundo Jaspers que deve levar a uma orientação da nossa situação no mundo, à elucidação da *existência* e abrir o acesso à *transcendência*

(bibl.). Ver igualmente a historiografia filosófica sobre Jaspers em A. Bausola, *Questioni di Storiografia Filosofica V, Il pensiero contemporaneo I*, Brescia, La Scuola, 1978, pp.

26. Sobre a noção de *existência* em Jaspers, ver J. Hersch, ibid., pp. 753-754.

que, porém, permanece sempre além do alcance compreensivo da Razão. Ainda aqui Jaspers revela um inequívoco traço kantiano de seu pensamento. O termo *Metaphysik*, título do terceiro volume de *Philosophie*, aproxima-se mais do uso kantiano do que de sua acepção clássica. Mas é justamente na meditação que se desenvolve em face do horizonte da *transcendência*, no confronto com as chamadas *situações-limite* que o desafio ético se delineia para Jaspers em todo o rigor de suas exigências, seja no imperativo de "ser-a-si-mesmo" (*Selbstsein)*, seja na partilha com o outro do ser-no-mundo (*Mitwelt*) pela "comunicação". Nesse sentido, a Ética de Jaspers é movida por uma intenção do Absoluto que se exprime no apelo para o "salto para a transcendência" (*Sprung zur Transzendenz*) no confronto da liberdade com as situações-limite, o que a torna uma tarefa sempre inconclusa e essencialmente aberta. Foi justamente a profunda motivação ética de seu pensamento que permitiu a Jaspers uma penetrante análise da situação espiritual de nosso tempo em *Die geistige Situation der Zeit* (A situação espiritual da época, 1931), o pronunciar-se com incontestada autoridade sobre o problema da culpabilidade alemã depois da guerra em *Die Schuldfrage* (A questão da culpa, 1945) e o manifestar-se sobre as implicações ético-políticas do armamento nuclear em *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen: politisches Bewusstsein in unserer Zeit* (A bomba atômica e o futuro do homem: consciência política no nosso tempo, 1958).

Vindo de uma tradição filosófica diferente e professando um estilo de filosofar que se poderia considerar o oposto da meditação jaspersiana, Jean-Paul Sartre (1905-1980) figura ao lado do filósofo alemão sob a epígrafe da Ética existencialista apenas por ter igualmente feito do tema da *existência* humana a linha diretriz de seu pensamento. Entretanto a expressão conceptual da *existência*, sobretudo nas primeiras obras de Sartre, apresenta uma originalidade e uma eficácia hermenêutica aplicada à situação do homem europeu do segundo pós-guerra, que lhe permitiram ascender rapidamente naqueles anos ao primeiro plano da cena filosófica[27]. Foi incontesta-

27. Sobre Sartre ver bibliografia em W. Totok et al., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit. VI, pp. 543-572; O. Pucciani, Jean-Paul Sartre, ap. *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), op. cit., III, 641-691; G. Wormser, Sartre, Jean-Paul, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 1336-1341 (bibl.).

velmente sob sua influência que o *existencialismo* se tornou, na Europa continental, a filosofia dominante na década de 50. O existencialismo sartriano, como o de Jaspers, é animado por uma profunda intenção moral[28] e em seu centro está a idéia de *liberdade*. Porém a liberdade em Sartre, definida pela absoluta espontaneidade e pelo irrealizável projeto da *causa sui* é, segundo o próprio Sartre, uma transposição, no contexto de uma antropologia atéia, da idéia cartesiana da liberdade divina para a liberdade humana, o que torna o *existente* humano enquanto livre um ser contraditório movido, em sua finitude essencial, pelo impossível projeto de ser Deus. A antropologia atéia de Sartre está exposta, com brilho e vigor de pensamento, em sua obra principal e mais conhecida *L'être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique* (1943; tr. br. Petrópolis, Vozes, 1998) que se tornou um clássico da filosofia contemporânea. Nessa obra, na qual Sartre faz uso com maestria do método fenomenológico inspirado em Husserl e, de alguma maneira, se contrapõe ao primeiro Heidegger, encontram-se as premissas desse projeto de uma Moral que acompanhou toda a sua carreira de pensador e que aquelas mesmas premissas tornaram irrealizável. A distinção fundamental ali proposta entre o *pour-soi* ou o ser humano dilacerado pela fratura interior da *consciência*, e o *en-soi* ou o ser em sua unidade compacta, ilumina o projeto mais profundo e constante da liberdade que é o de igualar o *pour-soi* e o *en-soi* — o de ser Deus —, projeto que lança o ser humano em situação irremediavelmente contraditória. Como, dessa situação, extrair uma Moral? É o que tenta Sartre em seu texto mais explícito a respeito, a conferência feita no club *Maintenant* em 1945 sob o título *L'Existentialisme est un humanisme*, onde um decisionismo radical em situações nas quais a liberdade é imperativamente solicitada irá definir o ato moral. Esse tema foi incansavelmente tratado por Sartre em seus romances e peças de teatro e em seus ensaios filosóficos. Aqui reside sem dúvida a razão propriamente filosófica que o impediu de aderir plenamente ao marxismo pelo qual foi fortemente seduzido durante certa época de sua vida. O caminho sartriano prosseguiu sempre à busca de uma Moral com a obra de 1960, *Critique de la Raison dialectique: I, Théorie des ensembles pratiques*, uma concepção da sociedade e da história capaz de permitir a for-

28. Ver F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965.

mulação de uma Ética[29]. Fragmentos já antigos dessa Ética permanentemente *in fieri* foram publicados após a morte de Sartre sob o título *Cahiers pour une Morale* (1983)[30].

Ainda entre os mestres do "existencialismo", a historiografia usual enumera o filósofo francês Gabriel Marcel (1889-1973), não obstante ter ele recusado explicitamente a qualificação de "existencialista", preferindo autodenominar-se adepto do chamado "socratismo cristão"[31], não podendo igualmente ser situado simplesmente sob a égide do "historicismo", e figurando nesse tópico apenas para comodidade da exposição. A denominação "socratismo cristão" exprime bem, com efeito, o estilo e a inspiração da filosofia marceliana que, de um lado procede de maneira não-sistemática e, de outro, inscreve-se na tradição do "conhece-te a ti mesmo" transposto para o clima espiritual cristão e estudado, entre outros, por E. Gilson e P. Courcelle. G. Marcel foi, no entanto, o primeiro que no seu *Journal Métaphysique* (1927) introduziu na filosofia francesa a idéia de *existência* no sentido antropológico que lhe dará o existencialismo. Em 1929 Marcel que, na sua evolução filosófica, freqüentara inicialmente o neo-hegelianismo inglês (Bradley, Joyce), converteu-se ao Catolicismo e esse evento espiritual passou a ser determinante no desenvolvimento posterior de seu pensamento[32]. No entanto, a conversão religiosa não teve aparentemente influência sobre a lógica interna do pensamento marceliano, que conservou sua originalidade e a direção já apontada no *Journal Métaphysique*. Assim, por exemplo, embora muitos de seus temas principais encontrem correspondência e busquem sua origem na tradição da filosofia cristã, Marcel manteve-se indepen-

29. Um segundo volume da *Critique de la Raison dialectique*, sob o título *L'Intelligibilité de l'Histoire*, foi publicado postumamente em 1985 (Paris, Gallimard).

30. Ver, a propósito dos *Cahiers pour une Morale* o artigo de S. Trogo, Má fé e conversão: dois pilares da antropologia sartreana, *Síntese*, 37(1986): 51-69.

31. Bibliografia sobre G. Marcel em W. Totok *et al.*, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., VI, pp. 530-542; uma bibliografia exaustiva (até 1953) encontra-se em Roger Troisfontaines, *De l'Existence à l'être: la philosophie de Gabriel Marcel*, 2 vols., Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1952. Uma excelente síntese do pensamento de Marcel oferece X. Tilliette, Gabriel Marcel, ap. *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), III, op. cit., pp. 630-639.

32. Sobre o teísmo e o cristianismo de G. Marcel ver a 4ª parte da obra de R. Troisfontaines, *De l'Existence à l'être*, II, pp. 205-374.

dente com relação à versão quase oficial dessa filosofia na época, ou seja, à neo-escolástica. Como para Jaspers e Sartre, o tema da *existência* é, para ele, o lugar teórico privilegiado para a meditação sobre a *liberdade*, o que confere igualmente a seu pensamento uma essencial dimensão *ética*. Mas a liberdade em Marcel não é pensada em sua manifestação originária em face de "situações-limites" como em Jaspers, que ele comentou em seu livro *Du Refus à l'Invocation*, ou de "situações inviáveis" como em Sartre, comentado em *Homo Viator*, mas em face de situações existenciais que postulam a invocação de atitudes éticas capazes de tecer a trama de uma existência autêntica. Tais são, por exemplo, a fidelidade, o testemunho, a esperança, a disponibilidade, o estar-em-caminho (*homo viator*), a presença etc. Marcel foi igualmente inspirado autor teatral e suas idéias filosóficas encontraram na linguagem dramática uma forma altamente eficaz de expressão[33]. O célebre ensaio *Positions et approches concrètes du mystère ontologique* (1933), publicado juntamente com a peça teatral *Le Monde cassé*, antecipa os grandes temas da meditação marceliana, em particular a distinção que se tornará fundamental entre *problème* e *mystère* e a oposição entre as duas categorias existenciais básicas do *ser* (*être*) e do *ter* (*avoir*). Esses quatro conceitos circunscrevem, de alguma maneira, o espaço teórico da meditação marceliana e indicam as duas direções por ela seguidas nesse espaço: a análise das situações e atitudes existenciais, de cunho essencialmente ético, marcadas pelo imperativo de *ser e* pela compulsão do *ter*, e a meditação sempre mais intensa em torno do *mistério ontológico* que permite caracterizar finalmente a filosofia de Marcel como uma filosofia do *ser*. As análises que podem ser ditas existenciais ocupam os volumes que asseguraram a G. Marcel sua reputação como filósofo: *Être et Avoir* (1935), *Du Refus à l'invocation* (1939), *Homo Viator: prolégomènes à une philosophie de l'espérance* (1944) além de diversos ensaios sobre temas de atualidade, com ênfase na crise da civilização ocidental, que se tornou mais visível no segundo pós-guerra e que Marcel analisou de preferência sob o ângulo da desumanização pela técnica (*Les hommes contre l'humain*, 1951). A ontologia marceliana encontrou sua expressão que se pode considerar definitiva nas *Gifford Lectures* da Universidade de Aberdeen em 1949-

33. Sobre o teatro e a filosofia em Marcel ver G. Fessard, *Théatre et Mystère*, introdução a G. Marcel, *La Soif*, Paris, Desclée, 1938.

1950, publicadas sob o título *Le Mystère de l'être, I, Réflexion et Mystère; II, Foi et Réalité* (1951). A feição essencialmente *ética*[34] dessa ontologia revela-se em sua estrutura, como uma ontologia da *intersubjetividade e* tendo como lugares hermenêuticos primordiais da manifestação do *ser* o *Tu* e o *Nós*. O próprio estilo de seu filosofar não permitiu a G. Marcel organizar seu pensamento e dar-lhe uma unidade discursiva em torno dos temas fundamentais. Esse trabalho foi levado a cabo magistralmente, com aprovação do próprio Marcel, por seu discípulo Roger Troisfontaines na obra *De l'existence à l'être* (nota 31 neste capítulo), que passou a constituir não apenas a *summa* do pensamento marceliano mas também a referência fundamental para seu estudo.

ÉTICA E LINGUAGEM

Sob esse título reunimos aqui duas correntes entre as mais influentes do pensamento ético atual, ambas colocando-se sob o signo da chamada "reviravolta da linguagem" (*linguistic turn*) que, segundo alguns autores, caracterizaria a fase presente do pensamento filosófico ocidental[35]. É provavelmente cedo para um balanço sobre o impacto real dessa "reviravolta" e sobre os ganhos efetivos trazidos por ela à reflexão ética, sobretudo porque, aparentemente, ainda não terminou o seu ciclo. Depois da "reviravolta copernicana" de Kant, a filosofia ocidental conheceu várias outras *Umkehrungen* de maior ou menor duração mesmo na história de um só pensador, como na celebrada *Kehre* heideggeriana. Recentemente a "reviravolta" existencialista durou cerca de duas décadas, a "reviravolta" estruturalista teve efêmera duração e a própria "reviravolta" da linguagem mostra já sinais de declínio. Como quer que seja, a adoção do paradigma da *linguagem* como matriz da análise filosófica do discur-

34. Sobre os temas éticos fundamentais do pensamento marceliano ver R. Troisfontaines, *De l'Existence à l'être*, op. cit., II, 3 p. "Présence du prochain" pp. 9-204.

35. Sobre a "reviravolta lingüística" na filosofia atual ver a excelente e bem documentada obra de Manfredo A. de Oliveira, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea* (col. Filosofia, 40), São Paulo, Loyola, 1996, que abrange igualmente a temática recente da ontologia da linguagem. Sobre a "reviravolta lingüística" na Ética ver Bernard Williams, *L'Éthique et les limites de la philosophie* (tr. fr.), Paris, Gallimard, 1990, pp. 132-143.

so ético (filosofia analítica) ou como categoria transcendental que funda as condições de possibilidade do discurso filosófico no domínio ético (pragmática transcendental e "ética do discurso") provocou um amplo movimento de idéias e de discussão que dominou incontestavelmente grande parte da literatura ética atual. Essa a razão pela qual faremos aqui uma referência, embora breve e muito longe da pretensão de abranger uma vastíssima e diversificada literatura, à *Ética analítica* e à *Ética do discurso.*

A *Ética analítica*, que se tornou o ramo principal da chamada "filosofia analítica", é herdeira e representante da vigorosa tradição filosófica inglesa no campo da Moral, que no século XIX encontrou uma expressão quase canônica no utilitarismo, e no terreno do conhecimento moral se dividiu entre o sensismo e o intuicionismo[36]. A análise da linguagem moral é, de resto, um tópico tradicional na filosofia moral inglesa pelo menos desde o século XVIII (D. Hume). Nos inícios do século XX, as discussões em torno dos fundamentos da Moral, da natureza e do objeto das proposições éticas e da autonomia da Ética como disciplina filosófica passaram a seguir um rumo novo que acabaria por orientar o pensamento ético anglo-saxônico nas primeiras décadas do século e influiria profundamente em outras tradições filosóficas. Esse novo rumo se origina justamente do mesmo contexto teórico do qual surgiu a depois chamada "filosofia analítica". Em 1903 dois professores de Cambridge, um de Lógica, outro de Moral, publicaram duas obras enumeradas, com justiça, entre as mais influentes no pensamento filosófico no século XX. Bertrand Russell (1872-1970) publicou os *Principles of Mathematics* desenvolvido posteriormente em colaboração com A. N. Whitehead (1861-1947) no monumental *Principia Mathematica* (3 vols., 1910-1911). O texto de Russell *On Denoting* (*Mind,*1905) é considerado por alguns o verdadeiro início da filosofia analítica, ligada então à linguagem formal lógico-matemática. Por sua vez, E. G. Moore (1873-1958) publicou os seus *Principia Ethica*[37]. Nesta última obra, Moore

36. Sobre os antecedentes históricos da Ética da linguagem na tradição inglesa, ver Monique Canto-Sperber, *La Philosophie morale britannique,* Paris, PUF, 1944, pp. 3-40.

37. A bibliografia sobre a filosofia analítica em W. Totok *et al., Handbuch der Geschichte der Philosophie* VI, op. cit., pp. 58-63. Sobre as origens desse movimento ver

(então com 30 anos) se propõe como alvo alcançar uma nova e definitiva solução àquelas que lhe pareciam as aporias fundamentais da Ética tal como ele a recebia sobretudo da tradição inglesa[38]. Sendo o conhecimento do *bem* expresso em proposições normativas, prescritivas ou imperativas, o ponto de partida da Ética é a elucidação desse conhecimento que se apresenta como seu primeiro problema. Em seguida impõe-se a análise das proposições com que tal conhecimento se exprime na linguagem. Em busca da solução do primeiro problema, Moore se ocupa em refutar de um lado a denominada "falácia naturalista" (*naturalistic fallacy*) subjacente às teorias objetivistas do conhecimento moral e que supõe ser o *bem* uma propriedade intrínseca de um objeto ou um conjunto de propriedades que podem ser atribuídas a um objeto, de tal sorte que a proposição "*x é bom*" deva ser entendida como uma proposição analítica, *bom* estando implicado logicamente em *x*[39]. De outro lado, Moore rejeita as soluções subjetivistas segundo as quais o *bem* corresponde a sentimentos ou atitudes do sujeito, o que conduz necessariamente ao relativismo moral. O *bem* é portanto, para Moore, um atributo simples, inanalisável, não-natural, ou seja, irredutível a uma propriedade física, dos atos e dos seus objetos na esfera moral, e do qual temos apenas uma consciência intuitiva. Por sua vez, a análise das proposições éticas em Moore se insere no quadro mais amplo da análise das proposições metafísicas em que ele polemiza com as posições idealistas de F. H. Bradley[40]. O programa de Moore, dividin-

---

a apresentação sintética de W. Röd, *Der Weg der Philosophie*, II, op. cit., pp. 474-506 e a historiografia filosófica a respeito em D. Antiseri, Moore e la filosofia analitica, ap. A. Bausola (org.) *Questioni di Storiografia filosofica: il pensiero contemporaneo*, 5. t. II, op. cit., pp. 9-77.

38. Sobre E. G. Moore, ver T. Baldwin, Moore, G. E., *Dictionnaire d'Éthique et de philosohie morale*, op. cit., pp. 993-999 (bibl.); Monique Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, op. cit., pp. 41-51; D. Antiseri, op. cit., pp. 9-11 (bibl., p. 16).

39. Sobre a "naturalistic fallacy", ver a discussão de T. Baldwin ap. *Dict. d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 993-995.

40. Sobre a análise das noções morais no âmbito da filosofia analítica, ver Denis Zaslawski, Philosohie analytique: analyse des notions morales, ap. *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), op. cit., pp. 760-771. Ver ainda, M. Warnock, *Ethics since 1900*, Oxford University Press, 1960; id., Contemporary moral philosophy, Londres, Macmillan, 1967; P. Baumanns, Möglichkeiten und Grenzen sprachanalytischer Ethik, ap. *Einführung in die praktische Philosophie*, Stuttgart, Frommanns-Holzboog, 1977, pp. 59-83; Norman E. Bowie, *Ethical Theory in the last quarter of the twentieth century*

do os que o aceitavam com correções (H. A. Pritchard, W. D. Ross, C. D. Broad entre outros) e os seus críticos (A. J. Ayer, Ch. Stevenson e os emotivistas), traçou, de fato, sob o signo da análise da linguagem, o roteiro da filosofia moral inglesa até meados do século XX. Nesse roteiro se fizeram presentes e influíram decisivamente nos seus rumos dois dos mais influentes paradigmas filosóficos de nosso tempo: o positivismo lógico e a filosofia de L. Wittgenstein (1889-1951). O positivismo lógico, acolhido no campo das discussões sobre a natureza do conhecimento moral sobretudo por Alfred J. Ayer (1910-), proporcionou novo impulso ao emotivismo e às teorias não-cognitivas da Ética, em razão do estrito critério empírico-matemático da *objetividade* do conhecimento racional por ele adotado e que restringe ao conhecimento científico o acesso da razão à realidade objetiva. O pensamento de Wittgenstein, como é sabido, conheceu duas fases bem distintas: a primeira, representada pelo *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) aproxima-se do atomismo lógico de B. Russell e do positivismo lógico do chamado Círculo de Viena (M. Schlick, R. Carnap, e outros). A segunda, que foi consignada sobretudo nas *Philosophical Investigations* (1953), afasta-se do logicismo da primeira fase e reabilita o valor cognoscitivo da linguagem comum por meio da teoria dos chamados "jogos de linguagem". A influência do positivismo lógico e do primeiro Wittgenstein, associada à ênfase na análise da linguagem ética por Moore, está, sem dúvida, na origem do predomínio da chamada Metaética sobre a Ética normativa na literatura anglo-saxônica sobre a Ética na década de 50[41]. Uma distinção passa então a vigorar entre discurso *moral*, que é empírico, descritivo ou exortatório; discurso *ético* que é normativo e justificativo; discurso *metaético* que se aplica à análise da linguagem ética (conceitos e lógica do discurso ético)[42]. A insistência quase exclusiva nos estudos

(textos de Ch. L. Stevenson, William K. Frankena, R. B. Brandt, A. I. Melden), Atascadero, CA, Ridgeview Publ. Co., 1983.

41. Sobre a Metaética ver W. Frankena, *Ética*, op. cit., c. 6; P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Pelikan Books, 1954, 1ª p.; H. Albert, Ethik und Metaethik, ap. Albert-Topitsch, *Werturteilsstreit* (Wege der Forschung, CLXXV) Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 pp. 472-517; Kai Nielsen, Problems of Ethics, ap. P. Edwards, *Encyclopedy of Philosophy*, III, pp. 117-134; James Griffin, Méta-éthique: méta-éthique et éthique normative, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 960-965 (bibl.).

42. W. Frankena, *Ética*, op. cit., pp. 16-17.

sobre Metaética que caracterizou a Ética analítica no pós-guerra vem, no entanto, cedendo lugar, nos últimos anos, ao reconhecimento da importância sempre maior dos temas da Ética normativa, como adiante veremos[43].

A segunda corrente a se inscrever no tópico "Ética e linguagem" é conhecida como *Ética do discurso* (*Diskursethik*) e seus representantes maiores, dentro dos matizes e peculiaridades do pensamento de cada um, são os dois filósofos alemães atuais Karl-Otto Apel (1922-) e Jürgen Habermas (1929-) aos quais faremos aqui uma breve referência[44]. A formação filosófica de ambos é diferente, pois em Apel, que começou estudando a idéia da linguagem na tradição humanista em *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (A idéia da linguagem na tradição do Humanismo de Dante a Vico, 1963), é visível a influência kantiana por um lado e, por outro, a presença do paradigma semiótico desenvolvido na filosofia americana por Charles S. Peirce (1839-1914), do qual foi o tradutor em alemão; já Habermas origina-se da segunda geração da chamada Escola de Frankfurt, de notórias raízes marxistas, e seu interesse voltou-se de preferência para a crítica político-social e para os problemas de uma normatividade do político, estudados num de seus primeiros escritos, a tese *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Mudança de estrutura do espaço público, 1962). A carreira profissional levou-os a se encontrarem como professores na Universidade J. W. Goethe de Frankfurt, mas já uma certa convergência temática se manifestara na evolução do pensamento de ambos, tendo justamente como matriz o problema da *linguagem*. Tanto para Apel quanto para Habermas é no campo *ético*, entendido num sentido amplo que abrange o social, o político e o moral propriamente dito e onde se manifestam formas de normatividade inerentes à ação humana e manifestadas na *linguagem*, que a reflexão fi-

---

43. Ver J. Griffin, art. cit., p. 965; Monique Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, op. cit., pp. 59-63.

44. Sobre K-O. Apel e J. Habermas ver Manfredo A. de Oliveira, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, op. cit., pp. 249-350; G.-F. Duportail, Apel, Karl-Otto: la philosophie pratique de Karl Otto Apel, *Dictionnaire d'Éthique et phil. morale*, op. cit., pp. 84-86; A. F.-Melkevik, Habermas, Jürgen, *ibid.*, pp. 827-829; bibliografia sobre Habermas até 1986 ap. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, op. cit., pp. 393-408.

losófica encontra hoje seus desafios maiores. Nesse sentido, podemos dizer que o programa teórico dos dois filósofos se propõe retomar, no contexto das racionalidades dominantes nas sociedades avançadas de nosso tempo, o clássico problema da *razão prática*, reformulado segundo um paradigma lingüístico-pragmático (fundamentação transcendental do *uso* da linguagem ética) para Apel, ou segundo um paradigma lingüístico-comunicativo (possibilidade de uma comunidade universal de comunicação) para Habermas. Ambos os paradigmas subjazem ao projeto de uma "ética do discurso" (ou "ética da discussão") na medida em que esta pressupõe a possibilidade da constituição de um discurso *normativo* de alcance *universal*, ou seja, de um discurso que se apresente como manifestação na *linguagem* do fundamento último do *agir* especificamente ético. Para Apel esse fundamento será a própria estrutura transcendental, dada portanto *a priori*, da dimensão *pragmática* da linguagem ética (de seu *uso* normativo), estrutura que não é senão a forma da *razão prática* presente na linguagem. Para Habermas esse fundamento será a possibilidade histórica de uma comunidade universal de comunicação, onde o *consenso* resultante da livre discussão será o lugar teórico e, portanto, o fundamento de uma linguagem normativa dotada de validez *universal* e de natureza *consensual*. É interessante observar, com Marc Hunyadi[45], que essa tentativa de "reabilitação" da *razão prática* na linha de uma fundamentação no paradigma lingüístico retoma uma intuição dos mestres da primeira geração da Escola de Frankfurt, Max Horkheimer (1895-1973) e T. W. Adorno (1903-1969), afastando-se ao mesmo tempo decididamente convicção por eles manifestada da impossibilidade de fundamentação das normas éticas. Essa mudança significativa na linha teórica da chamada "teoria crítica da sociedade" reflete evidentemente as transformações espetaculares nos campos econômico, social e político que anunciavam após a reconstrução do segundo pós-guerra, nas nações do que foi chamado Primeiro Mundo, e tendendo a estender-se a todo o planeta, o advento das sociedades pós-industriais. A "ética do discurso" procurou responder a esse novo modelo de civilização a partir de

45. Ver Marc Hunyadi, Discussion: l'école de Frankfurt et l'éthique de la discussion, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 425-432 (aqui, pp. 426-428).

dois de seus fenômenos mais caraterísticos. Para Apel, a caraterística fundamental dessa civilização deve ser buscada na expansão e predomínio cultural das ciências e da tecnologia, de sorte a justificar a denominação "época da ciência" (*Zeitalter der Wissenschaft*) atribuída ao tempo presente. Admitida a *universalidade* incontestável da tecnociência, impõe-se a urgência de uma *macro-ética* igualmente universal para o tipo de civilização planetária que dela resulta. Como pensar um fundamento para essa macro-ética? Tal inicialmente a questão de Apel[46]. Para Habermas, influenciado por Apel em certo momento de sua carreira e familiarizado com a filosofia da linguagem de J. L. Austin (1911-1960) e J. R. Searle (1932-), o traço dominante das sociedades pós-industriais é a difusão universal da *comunicação* e a conseqüente possibilidade de uma "ética do discurso" fundada no consenso obtido através de uma lógica da livre discussão. Como fundamentar sobre o consenso uma macro-ética do discurso que responda às exigências éticas de uma civilização da livre comunicação? Tal a questão levantada por Habermas[47]. Tanto para Apel quanto para Habermas o problema ético encontra seus fundamentos e suas possibilidades de solução nas estruturas da *linguagem*, o que situa a ambos no terreno teórico percorrido por Habermas no seu livro *Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze* (O pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos, 1988). A "ética do discurso" constitui provavelmente a tentativa filosófica mais ampla e coerente de uma Ética universal edificada sobre bases não-metafísicas no sentido clássico. Apel inspira-se na pragmática da linguagem de Peirce para estabelecer essas bases numa transformação da Lógica transcendental de Kant em estrutura semiótica, ou seja, num *apriori* da linguagem constitutivo do *homo loquens*[48]. O programa haber-

46. A obra principal de Apel intitula-se *Transformação da filosofia*, São Paulo, Loyola, 1999; ver o artigo programático Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft (Sobre o problema de uma fundamentação racional da Ética na idade da ciência), ap. M. Riedel (org.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, II, Friburgo i. B., Rombach, 1974, pp. 13-32.

47. A mais ampla exposição do pensamento de J. Habermas encontra-se na sua obra *Theorie des kommunikativen Handels* (Teoria do agir comunicativo), 2 vols., Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981 (tr. fr., *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vols., Paris, Fayard, 1987).

48. Ver o texto de Apel, Von Kant zu Peirce: die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik, ap. *Transformation der Philosophie*, op. cit., II, pp. 157-177.

masiano, que postula a validez normativa do *consenso* na comunidade universal da comunicação, deve necessariamente incluir a proposta de uma *teoria da verdade* na qual o predicado do *verdadeiro* seja intrinsecamente atribuído ao *consenso* enquanto resultante da livre discussão conduzida segundo as regras de uma argumentação racional e dotado de uma normatividade própria[49].

A "ética do discurso" apresenta-se como proposta de fundamentação de uma ética universal da *ação* que se pretenda adequada às condições estruturais e ao estágio histórico de uma civilização da Razão em vias de tornar-se efetivamente a primeira civilização planetária conhecida. Como tal é amplamente recebida e discutida, sendo uma das mais importantes correntes do pensamento ético atual, cujo desenvolvimento de resto, acompanha a evolução do pensamento dos seus dois iniciadores, em plena atividade de produção teórica.

49. Ver J. Habermas, Zur Logik des theoretischen und praktischen Diskurses, ap. *Rehabilitierung der praktiscchen Philosophie*, op. cit., II, pp. 381-402, extraído de Id. Wahrheitstheorien, ap. *Wirklichkeit und Reflexion* (Festschrift Schulz), Pfüllingen, Neske, 1973, pp. 211-265.

CAPÍTULO

3

PARA ALÉM DO NATURALISMO E DO HISTORICISMO

UMA tendência que se manifesta sempre com maior nitidez na reflexão ética deste fim de século é aquela que reconhece a necessidade de se pôr em questão alguns dos pressupostos fundamentais das éticas da modernidade. Essa tendência emerge provavelmente da aparente exaustão teórica dos paradigmas naturalista e historicista provocada não apenas em razão dos problemas metodológicos e lógicos inerentes ao tipo de argumentação que adotam[1], mas igualmente pela dificuldade em conjurar o risco sempre iminente do *niilismo ético*, fruto inevitável do *ceticismo* provocado pelos problemas de autofundamentação daqueles dois paradigmas dominantes no pensamento ético atual. Ora, na raiz dessa situação problemática, está sem dúvida a própria concepção da *razão ética* que, em suas diversas versões, dominou toda a evolução da Ética moderna[2]. Com efeito, a razão ética moderna foi assimilada, desde sua primeira manifestação com Descartes, à forma de *Razão* que presidiu ao nascimento da nova ciência da natureza no século XVII,

1. Essas aporias se manifestam nos três tipos de argumentação que encontramos nas principais correntes da Ética atual: a argumentação *empírica*, a argumentação *analítica* e a argumentação *antropológico-transcendental*. Sobre esses três tipos ver H. Hunold. W. Korff e J. Böckle, Grundformen heutigen ethischen Argumentierens, ap. *Handbuch der christlichen Ethik*, op. cit., I, pp. 46-113.

2. Ver o art. já citado Ética e Razão moderna, *Síntese* 68 (1995): 53-85 (aqui pp. 69-78).

definida por sua estrutura *empírico-formal*, ou seja, edificada sobre os dois fundamentos do procedimento *operacional* (experimentação) e de sua transcrição *lógico-matemática*. Nesse novo campo epistemológico, a *razão ética* perdeu, de fato, sua especificidade, e os problemas do *agir ético* e de sua fundamentação passaram a ser formulados nos termos de uma razão *unívoca*, estruturalmente destinada a reger a atividade *poiética* do indivíduo, seu *fazer* técnico. As tentativas para recuperar, no contexto do paradigma moderno da filosofia da subjetividade, uma forma específica de *razão prática* estão, como vimos, na origem das éticas kantiana e, sobretudo, hegeliana. No entanto, os caminhos da ética pós-hegeliana continuaram divididos entre o *formalismo* de matriz kantiana e o *empirismo* de inspiração positivista. A antiga tradição da *philosophia practica*, formada a partir do ensinamento aristotélico, sobreviveu de alguma maneira até o século XVIII na *Schuhlphilosophie* alemã, abrangendo, com sua forma própria de racionalidade, o *ético*, o *político* e o *econômico*. Mas já Hegel chamara a atenção para o processo de sua progressiva desarticulação[3], em face do avanço da racionalidade moderna empírico-dedutiva nos campos da própria Ética, do Direito Natural, da Política e da Economia.

A crise de identidade dos modelos éticos pós-hegelianos declara-se de preferência em torno daquele que pode ser chamado, no nível teórico, o *experimentum crucis* da razão ética moderna, a saber, a impossibilidade, proclamada por Hume, de se passar logicamente do *ser* (*is*) ao *dever-ser* (*ought*). Esse interdito humiano supõe, entre outras coisas, a univocidade de uma forma de razão causal cuja validez é limitada pela necessidade lógica da conseqüência causa-efeito de um lado e, de outro, pela primazia, no juízo de atribuição do *ser* aos objetos do conhecimento, do *fato* captado pelos sentido. Nos limites de tal sensismo gnosiológico, nenhum lugar pode ser encontrado para o tipo de inteligibilidade reivindicado pela *razão prática* no sentido aristotélico. A busca de um modelo de pensamento ético que restaurasse, de alguma maneira, no espaço da *episthéme* moderna, a originalidade e as caraterísticas de uma forma de razão

3. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, ap. J. Ritter, Zur Grundlegung praktischen Philosophie bei Aristoteles, ap. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, op. cit., I, pp. 479-500 (aqui p. 480).

propriamente *ética* e permitisse a proposição de uma Ética dita *substancial* em contraposição ao formalismo reinante, tornou-se um desafio incontornável no seio das duas grandes tradições, a do empirismo e a do historicismo.

Na tradição empirista, esse desafio foi respondido de diversas maneiras[4], sendo que algumas delas permaneceram, na verdade, dentro dos pressupostos que geraram o problema, como as tentativas de renovar o utilitarismo e a forma que essa renovação assumiu no chamado "conseqüencialismo"[5].

Outras propostas que punham em questão os pressupostos do empirismo tiveram lugar seja no contexto das críticas à Ética analítica por parte, por exemplo, de G. E. M. Anscombe (1919-), discípula e editora de L. Wittgenstein, cujo texto Modern Moral Philosophy (*Collected Philosophical Papers*, III, University of Minnesota Press, 1981, pp. 25-42) exerceu uma profunda influência, e na crítica ao utilitarismo conseqüencialista, seja no seio do movimento conhecido como "comunitarismo", que se impôs na filosofia americana nas últimas décadas em contraposição à filosofia política do liberalismo e cujas teses abrangem igualmente o problema dos fundamentos da Ética[6]. Entre os principais representantes do pensamento comunitarista, dentro da inspiração e da temática próprias ao pensamento de cada um, são mais conhecidos Alasdair MacIntyre (1929-)[7] e Charles

4. Sobre o renascimento da ética "substancialista" na filosofia moral inglesa, ver M. Canto-Sperber, *La philosophie morale britannique*, op. cit., pp. 64-81.

5. O "conseqüencialismo" representa uma tentativa de expressão lógica do utilitarismo e de superação da restrição subjetiva do utilitarismo clássico que identificava a "melhor" conseqüência, capaz de legitimar moralmente a ação, com a maior soma de prazeres. O "conseqüencialismo" atual confere à noção de melhor conseqüência um sentido mais amplo, ao contestar que somente o prazer seja um bem em si mesmo. Para uma avaliação positiva do "conseqüencialismo" ver Philip Pettit, Consequentialism, ap. A *Companion to Ethics* (Blackwell), op. cit., pp. 210-239; para uma avaliação crítica ver R. Spaemann, *Felicidade e Benevolência: ensaio sobre Ética*, op. cit., pp. 189-206; e para uma crítica do utilitarismo em sua versão renovada e em particular na filosofia italiana atual ver A. Poppi, L'insufficienza delle revisioni dell'utilitarismo, ap. *Etiche del Novecento*, op. cit., pp. 137-152.

6. Sobre o "comunitarismo" ver Will Kymlicka, Communautarisme, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 263-270 e Axel Honneth, Communauté, ibid., pp. 270-274.

7. A. MacIntyre, já conhecido por seu precioso A *short history of Ethics* (1966), tornou-se um dos nomes mais importantes do pensamento ético anglo-saxônico

Taylor 1931-)[8], cuja obra vem alcançando ampla audiência nos EUA e na Europa. Os comunitaristas, em sua crítica à tradição liberal e ao pensamento ético-político da Ilustração, têm em vista sobretudo o pensador político John Rawls (1921-). Sua obra *A Theory of Justice* pode ser considerada a mais notável exposição de uma filosofia política liberal no pós-guerra. Em contraposição ao individualismo e ao contratualismo subjacentes à concepção de Rawls e à primazia por ele atribuída à *justiça* como primeira virtude exigida pelas instituições sociais (note-se que o conceito de *justiça* de Rawls não coincide com o conceito de justiça da tradição aristotélica), o comunitarismo reivindica a primazia da "comunidade ética" e de sua tradição, consubstanciada no *ethos* como terreno histórico do exercício *real* da vida ética e política. Essa crítica reencontra, no

---

com seu livro *After Virtue: a Study in Moral Theory* (1ª ed. 1981), no qual preconiza o retorno a uma *ética das virtudes* como caminho de superação das aporias da ética individualista professada pela tradição liberal. A essa seguiram-se duas outras obras importantes: *Whose Justice? Which Rationality?* (1988; tr. br. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, São Paulo, Loyola, 1991) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (1990). O pensamento de MacIntyre é dos mais discutidos na atual literatura ética de língua inglesa: ver J. Horton — S. Mendus, *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, com uma Partial Response to my Critics (pp. 283-304), Notre Dame, Ind, University of Notre Dame Press, 1994, contendo a bibl. de A. MacIntyre (até 1993), pp. 305-318. Uma excelente introdução ao pensamento de MacIntyre é o livro recente de Helder B. A. de Carvalho, *Tradição e Racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*, São Paulo, Unimarco Editora, 1999, com bibliografia atualizada (pp. 229-246).

8. Charles Taylor ficou inicialmente conhecido por seu monumental estudo *Hegel*, Cambridge University Press, 1975, seguido de *Hegel and Modern Society*, ibid. 1979. Seu interesse voltou-se para o estudo e avaliação crítica das estruturas filosóficas da modernidade do ponto de vista das categorias antropológicas que a sustentam. Esse o tema dos *Philosophical Papers I: Human Agency and Language* (1985) e *Philosophical Papers II: Philosophy and Human Sciences* (1985) e, sobretudo, da sua obra maior *Sources of the Self: the Making of Modern Identity* (1989; tr. br. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*, São Paulo, Loyola, 1997). Um texto breve mas muito significativo é *The Malaise of Modernity* (1991) reed. sob o título *The Ethics of Authenticity* (Harvard Univ. Press, 1992; tr. fr. *Malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994); ainda *Philosophical Arguments*, Harvard Univ. Press, 1995 e a coleção de artigos em edição francesa *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997, com introdução de Philippe de Lara, L'Anthropologie philosophique de Charles Taylor, pp. 1-17. Sobre Taylor ver G. Laforest e Ph. de Lara (org.) *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne* (Colloque International de Cerisy-la-Salle), Quebec-Paris, Presses de l'Université Laval-Cerf, 1998 (bibl. de Taylor, pp. 371-372).

contexto do pensamento político anglo-saxônico, a oposição dialética estabelecida por Hegel entre a *Moralität* e a *Sittlichkeit*, ou entre o ponto de vista *subjetivo* do indivíduo e o ponto de vista *objetivo* da comunidade. O comunitarismo se apresenta na literatura ético-política americana em diversas versões, mas seu traço comum é a crítica aos fundamentos da concepção utilitarista na Ética e seu desdobramento no individualismo liberal nos campos ético e político[9].

A partir da postura crítica em face de uma tradição predominantemente *historicista*, formou-se, a partir da década de 1950, outra importante corrente de pensamento ético, tendo como alvo recuperar, no contexto da razão moderna, a especificidade da forma de *razão prática* inaugurada pela *pragmateia* ética de Aristóteles. Daqui a denominação de "neo-aristotelismo" que lhe foi atribuída. Tal recuperação, como tivemos ocasião de observar, já fora pretendida por Hegel nos quadros de seu Sistema. Aristóteles e Hegel serão, justamente, as referências principais dessa corrente conhecida simplesmente como *Filosofia prática* e que, partindo da Alemanha, ramificou-se e diversificou-se sobretudo na Itália, França e EUA[10].

As origens desse movimento, segundo Franco Volpi, devem ser buscadas na leitura e interpretação da *Ética de Nicômaco* por Heidegger, nos cursos sobre Aristóteles ministrados pelo então jovem professor nos inícios da década de 20 em Marburgo e Friburgo em B. Alguns dos ouvintes daqueles cursos de Heidegger estarão entre os principais promotores de uma releitura atualizada de Aristóteles, como H.-G. Gadamer, Joachim Ritter, Hannah Arendt e Leo Strauss. Os dois últimos, tendo emigrado para os EUA, aí desenvolveram, cada um segundo sua perspectiva própria, um estilo de filosofia política em franca oposição à tradição contratualista e liberal americana.

---

9. Uma crítica ao comunitarismo por parte de D. L. Phillips em seu livro *Looking Backward: a Critical Appraisal of Communitarian Thought* (Princeton U. P., 1993) é apresentada em Nota bibliográfica por Helder B. A. de Carvalho, *Síntese*, 83(1998): 563-578.

10. Sobre o movimento da Filosofia prática ver o excelente e bem documentado artigo de F. Volpi, Philosophie pratique, *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 1130-1137 (bibl.).

Leo Strauss (1899-1973)[11] e Hannah Arendt (1906-1975)[12] acabaram por ocupar um lugar de primeira importância na filosofia política contemporânea. No entanto, foi no próprio mundo filosófico alemão que a retomada da tradição da *filosofia prática* surgiu como alternativa no campo ético-político ao historicismo no sentido acima definido[13]. A renovação dos estudos aristotélicos, em particular da *Ética de Nicômaco*, nos anos 50 e 60, e a influência das lições do jovem Heidegger agiram como fermento poderoso para que o problema da *filosofia prática* adquirisse uma atualidade até certo ponto surpreendente, quando se evidenciou que a concepção aristotélica de uma *racionalidade prática* dotada de uma especificidade própria mostrava-se como caminho possível de superação da crise dos paradigmas éticos e políticos que haviam prevalecido na modernidade. A discussão em torno dessa atualidade nas décadas de 60 e 70 envolveu boa parte dos filósofos alemães mais conhecidos e forneceu o conteúdo dos dois volumes sob o título *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (1973) sob a direção de Manfred Riedel e que se tornaram uma espécie de *summa* das diversas posições em torno da noção, alcance, forma e limites da racionalidade prática. Merecem aqui uma menção especial o ensinamento e a obra de Joachim Ritter, estudioso de Aristóteles e Hegel, cujo livro *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel* (1969), coletânea de seus principais textos, passou a ser referência permanente, e H.-G. Gadamer cujo capítulo em *Wahrheit und Methode* sobre a *phrónesis* aristotélica exerceu profunda influência[14].

A intenção fundamental que animou os fautores da *filosofia prática* na Alemanha teve como alvo a recuperação e reinserção na

---

11. Sobre Leo Strauss ver Terence Marshall, Leo Strauss, *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 1467-1472 (bibl.).

12. Sobre Hannah Arendt ver o artigo de Anne-Marie Roviello, ibid., pp. 86-88 (bib.).

13. Sobre o renascimento da Filosofia prática na Alemanha ver F. Volpi, art. cit., pp. 1130-1133; E. Berti, *Aristóteles no século XX* (tr. br.) São Paulo, Loyola, 1997 pp. 229-299; Antonio da Re, *L'Etica tra felicità e dovere: l'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bolonha, ed. Dehoniane, 1986; R. Bubner, Aristote et la philosophie pratique de nos jours, ap. B. Cassin (org.) *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Seuil, 1992, pp. 402-413, e a bibliografia citada no artigo de F. Volpi.

14. Sobre a influência de Gadamer na gênese do neo-aristotelismo, ver E. Berti, *Aristóteles no século XX*, op. cit., pp. 248-262.

atualidade do pensamento ético da noção aristotélica de *práxis* que cumpriu, como é sabido, uma longa trajetória na filosofia ocidental[15]. Essa recuperação implicou igualmente um retorno à divisão aristotélica das ciências e, portanto, a afirmação da especificidade do saber *prático*, trazendo consigo, por sua vez, a negação de um dos axiomas que estão nos fundamentos da razão moderna e que afirma a subordinação da *praxis* à *poíesis*[16]. A racionalidade imanente à *praxis* não é, por outro lado, atingida pelo interdito de Hume, que pressupõe, no exercício do conhecimento prático, a univocidade de uma razão cuja esfera objetiva é constituída apenas pelos *fatos* empíricos[17]. Ora, a *razão prática* segundo a tradição aristotélica exerce-se, como vimos no capítulo dedicado à Ética de Aristóteles, segundo formas de conhecimento irredutíveis à razão puramente *teórica* e à razão *poiética*. Por esse caminho, os filósofos que preconizam uma "reabilitação" da Filosofia prática e que, segundo diferentes perspectivas e respondendo a diferentes preocupações teóricas como L. Strauss, H. Arendt, W. Hennis, J. Ritter, R. Bubner e outros, retomam a tradição da *Philosophia practica* que vigorou até o século XVIII[18], pensam poder superar os obstáculos teóricos no campo da Ética e da Filosofia política levantados pela adoção dos paradigmas empirista e historicista e que se tornaram mais patentes a partir de Max Weber (1864-1920), de sua afirmação da neutralidade axiológica da ciência, única forma de saber legitimado socialmente na modernidade, e de sua distinção entre *ética da convicção* e *ética da responsabilidade*[19], cuja harmonização parece difícil e cuja oposição acaba traduzindo-se em oposição entre

15. Sobre o conceito de *praxis* e sua evolução histórica ver G. Bien, Th. Kobusch, H. Kleger, art. Praxis, ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., VII, pp. 1278-1307.

16. Ver, a respeito, R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, sobretudo pp. 61-122; H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, 2ª ed., op. cit., pp. 109-118.

17. Ver A. Poppi. *Etiche del Novecento*, op. cit., pp. 116-119; 127-131.

18. Sobre a tradição da *Philosophia practica*, sua recepção e crítica por Hegel, ver M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, tr. it. e intr. de Enzo Tota, *Hegel fra Rivoluzione e Tradizione*, Roma-Bari, Laterza, 1975; e F. Volpi, art. cit., pp. 1133-1134.

19. Sobre a discussão em torno da distinção weberiana entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade ver o art. de Philippe Raynaud, Max Weber, *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 1613-1617 (bibl.).

voluntarismo e racionalismo. A *Filosofia prática* vem, assim, repropor ao pensamento ético contemporâneo a questão fundamental sobre a natureza e as modalidades da *racionalidade prática*[20], premissa para a afirmação de sua especificidade em face da *racionalidade empírico--formal*. Com efeito, foi o uso predominante dessa forma de racionalidade própria da ciência moderna na hermenêutica da ação humana, em particular de sua normatividade ética tanto no âmbito do paradigma empirista quanto do historicista, a dar origem às aporias teóricas que assinalaram o roteiro da ética pós-hegeliana.

---

20. Ver os estudos reunidos em Sergio Galvan (org.) *Forme di razionalità pratica*, op. cit., em particular a contribuição de E. Agazzi, Per una riconduzione della razionalità tecnologica entro l'ambito della razionalità pratica, pp. 17-40.

CAPÍTULO

4

A ÉTICA FILOSÓFICA CRISTÃ NO SÉCULO XX

A tradição de uma Ética constitutivamente cristã teve seus inícios, como vimos, no século III quando, em Alexandria, a teologia cristã em sua expressão sistemática começava a dar os primeiros passos com Clemente de Alexandria e Orígenes. Desde suas origens, a Ética cristã, estruturalmente *teológica* por sua própria natureza, acolheu e integrou nessa estrutura teológica uma dimensão *filosófica* cujo arcabouço conceptual era recebido da tradição das escolas filosóficas gregas, inicialmente do platonismo e do estoicismo. Com Santo Agostinho, a teologia cristã no Ocidente chegou à sua plena maturidade e a Ética cristã conheceu seu primeiro grande paradigma, no qual a dimensão *filosófica* exprimiu-se predominantemente no quadro conceptual do neoplatonismo. A partir do século XIII, com Tomás de Aquino, as categorias fundamentais da *pragnateia* ética de Aristóteles passaram a constituir o substrato conceptual filosófico da Ética cristã, assim permanecendo até recentemente. Nos tempos modernos, a reflexão moral no interior da tradição cristã exerceu-se sobretudo no campo da Teologia moral, disciplina que adquirira sua autonomia metodológica e didática a partir dos fins da Idade Média e que no século XVII conheceu um grande desenvolvimento, sobretudo na versão denominada *Casuística.* Foi no campo da Teologia Moral que temas e problemas de natureza originariamente filosófica como o problema da consciência moral, foram levantados e discutidos. Com o advento da neo-escolástica e seu florescimento

na primeira metade do século XX, principalmente sob a égide de Tomás de Aquino na forma do neotomismo, a Ética filosófica cristã voltou a ser estudada e cultivada em sua especificidade própria, sendo integrada no corpo das disciplinas filosóficas professadas pela neo-escolástica sob o nome de *Philosophia moralis* ou simplesmente *Ethica*. Foi esse clima de um retorno à tradição de uma Ética filosófica cristã *sui juris* que tornou possível, no seio do pensamento católico[1], a formação de uma vigorosa corrente de pensamento ético propriamente filosófico e que, ao reconhecer sua derivação das fontes aristotélico-tomásicas, abriu-se ao mesmo tempo a um diálogo e confronto crítico com as doutrinas éticas da modernidade.

Convém, pois, ao fim desse nosso caminho histórico, mencionar alguns pensadores dentre os que ilustraram a Ética filosófica cristã na primeira metade do século.

Maurice Blondel (1861-1949) foi, talvez, o maior filósofo cristão do nosso tempo e um dos maiores de toda a história do pensamento cristão. Blondel não foi propriamente um neo-escolástico e sua filiação filosófica o liga à tradição da filosofia francesa no século XIX e ao chamado "espiritualismo cristão" francês por meio de seu mestre Léon Ollé-Laprune[2]. Sua influência, que foi vasta e profunda nas primeiras décadas do século, declinou no pós-guerra em face da sedução exercida sobre os intelectuais católicos, sobretudo franceses, pelas tendências filosóficas então em voga, o existencialismo, uma certa versão humanista do marxismo, a chamada *Hegel-Renaissance*, a fenomenologia, enfim a releitura de Nietzsche e a

1. A Ética protestante de expressão alemã manteve até recentemente um caráter estritamente teológico, não obstante o aristotelismo de Melanchton, denominado o *praeceptor Germaniae*, e a influência de Wolff e da ética racionalista na *Schuhlphilosophie* das universidades alemãs no século XVIII. Sobre a evolução recente da Ética protestante ver Denis Müller, *L'Éthique protestante à l'epreuve de la modernité*, Génève-Paris, Labor et Fides-Cerf, 1998.

2. Ver, a propósito, P. Henrici, Les structures de L'*Action* et la pensée française, ap. D. Folscheid (org.) *Maurice Blondel: une dramatique de la modernité* (Actes du Colloque de Aix, 1989), Paris, Éd. Universitaires, 1990. pp. 32-43. A bibliografia blondeliana (até 1975) encontra-se em R. Virgoulay-C. Troisfontaines, *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique, I, Oeuvres de Maurice Blondel (1880-1973); II, Études sur Maurice Blondel (1893-1975)*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1975-1976.

descoberta do último Heidegger[3]. Recentemente, no entanto, anuncia-se um retorno a Blondel, e a profundidade e atualidade de seu pensamento são novamente postas em evidência[4]. Esse reencontro do pensamento blondeliano é favorecido pela edição crítica das *Oeuvres Complètes* iniciada em 1995 e dirigida por Claude Troisfontaines e René Virgoulay, sob o patrocínio do *Centre d'Archives, Institut Supérieur de Philosophie* de Louvain: [vol. I (1893), *Les deux thèses*, Paris, PUF, 1995; vol. II (1888-1913), *La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris, PUF, 1997] e na qual estão previstos 9 volumes e uma série suplementar de escritos vários[5].

Os estudiosos de Blondel dividem em geral a evolução de seu pensamento em dois períodos: o primeiro, que vai até a década de 1920, desenvolve-se sob o signo da célebre tese de doutoramento em Filosofia, apresentada na Sorbonne em 1893 e que leva o título *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (Paris, Alcan, 1893, *Oeuvres*, I, pp. 15-530) e compreende numerosos artigos e opúsculos, ocupando-se sobretudo com a defesa e esclarecimento do texto e das idéias de *L'Action;* o segundo vai dos fins da década de 1920 até a morte em 1949. Em 1927, Blondel passa a sofrer de uma grave deficiência visual, de sorte que as obras do último período (caso provavelmente único da história da filosofia) são ditadas à sua secretária. Ora, é nesse período que a obra blondeliana atinge suas verdadeiras proporções com a grande trilogia: *La Pensée* (2 vols., 1934), *L'être et les êtres* (1935), *L'Action* (2 vols. 1936-1937) e com os dois volumes *La Philosophie et l'Esprit chrétien* (1944-1946; obra inacabada, à qual se acrescentou a obra póstuma *Exigences philosophiques du Christianisme* (1950). Conquanto alguns intérpretes de Blondel descubram uma certa descontinuidade de inspiração entre o primeiro e o segundo período, a coerência profunda de seu pensamento

---

3. Ver, no entanto, uma comparação entre Heidegger e Blondel em E. Gabellieri, Blondel e Heidegger: *L'Action* et la *Vérité de l'être*, ap. M. J. Coutagne (org.), *L'Action: une dialectique du salut* (Actes du Colloque du Centenaire de *L'Action*, Aix, 1993), Paris, Beauchesne, 1994, pp. 67-82.

4. Sobre a atualidade de Blondel e a renovação dos estudos blondelianos ver Marie-Jeanne Coutagne, Renouveau et vitalité des études blondéliennes, ap. *L'Action, une dialectique du salut*, op. cit., pp. 11-16; D. Folscheid, Vie vivante et vie vécue: pour une nouvelle actualité de Maurice Blondel, ap. *Maurice Blondel: une dramatique de la modernité*, op. cit., pp. 135-153.

5. Ver a Introdução às *Oeuvres Complètes*, I, pp. VII-XIII.

é atestada pela maior parte dos estudiosos[6]. Entre outros pontos de vista, essa coerência parece indubitável se a considerarmos à luz do problema que está na origem do filosofar blondeliano e que confere a este uma fisionomia inconfundivelmente *ética*: o problema da *ação*. Como seus grandes antecessores, de Platão a Hegel, a interrogação primeira de Maurice Blondel se dirige ao enigma da *ação humana* no mundo: sua gênese, seu desdobramento, seu fim. Interrogação de inesgotável fecundidade heurística, que conduz finalmente ao horizonte último do *ser* e nele inscreve a última e inevitável questão: a do *destino* final da ação. No problema da *ação*, Ética e Metafísica aparecem indissoluvelmente entrelaçadas, e essa foi a lição que recolhemos da história do pensamento ético. A originalidade e genialidade de Blondel como filósofo cristão consistiram em situar a pergunta sobre a *ação* no terreno da *vida* concreta tal como é vivida pelo indivíduo segundo a *condição humana* conhecida pela Revelação. Nesse terreno, a dialética da inadequação entre as *formas* sucessivas e o dinamismo do agir humano conduz inevitavelmente ao limiar de uma "opção ontológica" na qual a *ação* se vê diante da alternativa entre uma auto-suficiência finalmente falaciosa e a abertura a uma realização plena — ou a um destino final — que transcendem suas exigências e seu dinamismo imanente. Essa estrutura e movimento dialéticos expostos em *L'Action* apresentam, como mostrou P. Henrici[7], certa analogia com a composição da *Fenomenologia do Espírito*, não obstante a profunda diferença de inspiração e intenção entre Hegel e Blondel e a ausência de qualquer traço de influência do primeiro sobre o segundo. Na dialética de *L'Action* a aparição do *sobrenatural* ao termo de um percurso eminentemente racional surpreendeu e desconcertou leitores e críticos da primeira hora, e podemos dizer que o primeiro período acima referido do pensamento blondeliano foi dominado pela discussão filosófico-teológica em torno do lugar e da legitimidade do *sobrenatural* na dialética de *L'Action*. No entanto, os resultados da longa querela a respeito e os esclarecimentos sucessivos do próprio Blondel permitem afirmar ao mesmo tempo a *racionalidade* sem falhas do movimento dialético do *agir* e a *transracionalidade* de seu desfecho. Aqui reside justamente

6. Ver R. Virgoulay, De *L'Action* à la Tetralogie: continuité ou rupture? ap. *Maurice Blondel: una dramatique de la modernité*, op. cit., pp. 112-12.

7. Peter Henrici, *Hegel und Blondel*, Munique, Berchmanskolleg Verlag, 1958.

a originalidade da Ética cristã em sua versão blondeliana, que pode ser considerada uma releitura — assim o entendeu Blondel — em matriz dialética do *ordo amoris* agostiniano e do *desiderium beatitudinis* tomásico. Ao iniciar seu texto com a interrogação decisiva: "sim ou não, a vida humana tem um sentido e o ser humano tem um destino?" (*Oeuvres*, I, 15) Blondel demonstra nela presente a necessidade inelutável de agir e a inevitabilidade do problema moral. Essa interrogação inicial paira sobre todo o desenrolar da dialética da ação que se mostra, assim, constitutivamente *ética*, sendo uma dialética da *vida humana concretamente vivida*[8]. Ora, a vida humana é vivida desde suas primeiras manifestações como um itinerário ou uma "orientação natural" (*Oeuvres*, I, pp. 74-76) da *vontade*. A dialética de *L'Action* é, num sentido transpsicológico e propriamente ontológico, uma dialética da *vontade*. Nela se estabelece, portanto, essa tensão, para usar as expressões blondelianas, entre a *volonté voulante* e a *volonté voulue* que faz com que o movimento do agir, enquanto dialética da vontade, ao alcançar seu último estágio no qual é descrito o "acabamento da ação" (*Oeuvres*, I, pp. 423-526) e em face da opção ontológica última, passe além de sua intencionalidade ética (ibid., pp. 514ss.) para encontrar no *sim* ao destino *sobrenatural* do agente ao mesmo tempo seu termo e o motivo profundo que a impeliu misteriosamente desde o início.

Na segunda versão de *L'Action*, terceira parte da trilogia, Blondel retoma a dialética da tese de 1893 (*L'Action*, t. II, Paris, Alcan, 1937, pp. 175-403; afirmação da continuidade entre os dois textos, ibid., Excursus I, pp. 407-416) usando a metáfora das ondas concêntricas para descrever a emergência e desdobramento da ação segundo os estágios da primeira *L'Action*. Nessa segunda versão é explicitada porém mais claramente (ondas sétima e oitava, ibid., pp. 293-339) a presença, na imanência da ação, do ideal ético e da moral natural. Além disso, em sua estrutura conceptual, *L'Action* de 1936-1937 ope-

---

8. Sobre a moral em *L'Action* do ponto de vista da categoria de *vida* ver D. Folscheid, Sciences de la vie et morale dans *L'Action*, ap. *L'Action: une dialectique du salut*, op. cit. pp. 145-166. No Congresso Internacional de Filosofia de Paris (1900), Blondel apresentou uma importante comunicação sob o título *Principe elementaire d'une logique de la vie morale* (*Oeuvres Complètes*, II, pp. 365-386) na qual, referindo-se a Aristóteles, expõe a especificidade de uma lógica da *ação*, sua distinção e sua abrangência maior em face da lógica do conhecimento puramente intelectual.

ra uma importante inversão de perspectiva com relação a *L'Action* de 1893, e que revela inequivocamente a intencionalidade metafísica profunda do pensamento blondeliano e a originalidade com que nele se entrelaçam Ética, Metafísica e Revelação (ibid. II, pp. 124-218). Blondel mostra como a questão metafísica e ética da ação impõe inevitavelmente o problema do puro Agir ou do Agir divino, apenas implícito na primeira *L'Action,* como pressuposto lógico e ontológico *em si,* sobre o qual se funda e se desdobra a plena inteligência do agir humano. O filósofo procede aqui através de uma seqüência aporética (pp. 129-164) que enumera dez interrogações a partir da afirmação do Agir absoluto. Mas, em vez de concluir, como nas antinomias kantianas, pela incognoscibilidade do Absoluto, Blondel conduz o percurso aporético até a "irradiação do mistério inviolado" (pp. 167-218), onde são retomadas em forma original a metafísica da vida divina e a metafísica da criação. Essa mútua integração da dialética do *para-nós* na primeira *L'Action* e da dialética do *em-si* na segunda *L'Action,* renovando um procedimento hermenêutico clássico, mostra a profundidade na qual está enraizada a intenção ética do pensamento blondeliano. Se a exegese desse pensamento ocupou-se longo tempo com as questões apologético-teológicas nele implicadas e com sua interpretação à luz dos chamados *preambula fidei,* o reencontro atual da reflexão cristã com Blondel descobre nele, ao lado de outros aspectos de uma obra extraordinariamente rica, a estatura de um dos maiores moralistas cristãos de nosso século.

A explícita filiação ao ensinamento ético de Tomás de Aquino distingue a principal corrente da Ética filosófica cristã na primeira metade do século XX, que se formou no clima da neo-escolástica. No seio dessa corrente, foi realizado não apenas um notável trabalho de reconstituição histórica da Ética tomásica e de suas fontes, como vimos no respectivo capítulo, mas igualmente um poderoso esforço para repensar no contexto da cultura atual e de seus problemas, as grandes intuições e categorias da síntese ética de Tomás de Aquino. Entre os obreiros dessa recuperação e atualização da Ética filosófica tomásica convém citar, entre outros, Jacques Leclercq, Joseph de Finance, André Marc, Yves Simon e os mestres dominicanos A. D. Sertillanges, J. Tonneau, A. F. Utz, M.-M. Labourdette[9]. Con-

9. Ver o artigo Paul E. Sigmund, Thomisme, no *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale,* op. cit., pp. 1526-1532.

vêm, no entanto, dedicar algumas páginas a dois pensadores em razão da importância e da irradiação da sua doutrina ética: Joseph Pieper (1904-) e Jacques Maritain (1882-1973).

Joseph Pieper, cuja obra[10], não obstante ter permanecido à margem de sucessivas modas filosóficas, conheceu uma vasta audiência na Alemanha e além de suas fronteiras, sobretudo nos EUA, onde foi Professor visitante em várias Universidades, é considerado um dos mais notáveis pensadores cristãos de nosso século. Aliando um profundo conhecimento da filosofia antiga e medieval e, em particular, do pensamento de Platão e de Tomás de Aquino, a uma grande familiaridade com a filosofia moderna e a uma grande sensibilidade aos problemas da cultura contemporânea, Joseph Pieper criou um estilo de leitura e interpretação dos textos tomásicos ao mesmo tempo fiel ao teor original do texto e inovador em explorar as riquezas de seu conteúdo e em mostrar as virtualidades de sua significação em ordem a pensar as grandes questões do nosso tempo. À luz da leitura de Pieper o ensinamento de Tomás de Aquino adquire uma incontestável atualidade que se revela sobretudo nos dois pólos temáticos em torno dos quais se desenvolveu sua reflexão: a Antropologia e a Ética[11]. Escrevendo numa linguagem de clássica simplicidade e beleza e num estilo exemplarmente claro e persuasivo, Pieper transmite uma mensagem filosófica que se impõe pelo acento inconfundível de uma convicção profundamente vivida e pensada, aqui residindo, sem dúvida, o segredo de sua larga difusão e do êxito editorial de seus famosos opúsculos.

A reflexão antropológica e ética de Joseph Pieper encontra no conceito de *cultura*, interpretado sobretudo na sua dimensão *filosófica*[12], o espaço inteligível abrangente no qual é possível levar a cabo essa leitura de Tomás de Aquino e da tradição clássica que revele a permanência e a atualidade de seus grandes temas em face dos

---

10. Sobre J. Piper ver R. Kühn, Pieper, Joseph, *Dictionnaire des Philosophes*, (Paris, PUF, 1984) II, p. 2062; M. B. Chorão, *Logos* (Lisboa-São Paulo, 1992), IV, 142-145 (bibl.). As *Obras Completas* de Pieper (*Werke in acht Bände*) estão sendo publicadas sob a direção de Berthold Wald pela editora F. Meiner de Hamburgo (1995ss.).

11. Ver *Werke*, vols. IV e V, *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik*, Meiner, 1997-1997.

12. Ver *Werke*, vol. VI, *Kulturphilosophische Schriften*, Meiner, 1999.

problemas de nosso tempo. Inspirando-se sobretudo nas intuições fundamentais do Aquinate e em alguns dos traços da concepção da vida intelectual que tornou possível uma obra como a de Tomás de Aquino na civilização do século XIII, Pieper vê na essência da *cultura* herdada pela tradição antigo-cristã a presença de dois componentes que definem sua fisionomia e asseguram sua identidade histórica: uma maneira própria de situar-se dentro da *tradição* — uma tradição "mundana" (*weltliche*) que se distingue da tradição "sagrada" mas a ela não se opõe[13] —, e um exercício do *ato de filosofar* que vem acompanhando toda a história de nossa cultura e do qual a *filosofia,* em sua forma de prática intelectual e de disciplina acadêmica é a expressão em conceitos e linguagem formalmente codificados[14]. O *filosofar* no sentido que lhe atribui Pieper e cujo paradigma ele vê no filosofar platônico[15], apresenta-se como um constitutivo estrutural da *cultura* na tradição ocidental. Embora reconhecendo-se um filósofo cristão, Pieper reivindica para sua concepção do filosofar e da filosofia a autonomia em face da teologia que lhe advém tanto da gênese do filosofar na formação histórica da *cultura* quanto do lugar teórico da filosofia no universo da razão[16].

A hermenêutica da *cultura* pelo ato de *filosofar* e por sua codificação em *filosofia* permite a Joseph Pieper empreender uma vigorosa exposição e apologia da dimensão *teórica* ou *contemplativa* na prática cultural e, em particular, na atividade filosófica, e cuja obliteração pelo predomínio da *praxis* ou da atividade *poiética* na

---

13. Ver o texto fundamental Überlieferung: Begriff und Anspruch, ap. *Werke* III, *Schriften zur Philosophiebegriff,* pp. 236-299.

14. Os escritos de Pieper sobre o conceito de Filosofia estão reunidos no III vol. das *Werke.* A distinção entre *filosofar* e *Filosofia* é exposta nas lições publicadas sob o título *Was heisst philosophieren?* ibid., pp. 15-70 às quais o editor acrescentou um Posfácio do poeta T. S. Elliot, admirador de Pieper, sobre "Intuição e sabedoria na Filosofia" (pp. 70-75). Pieper reivindicava ciosamente para si o título de "filósofo" como mostra Berthold Wald no texto "Was ich für meine Sache halte": Zum 90. Geburtstag von Joseph Pieper, *Philosophisches Jahrbuch* 102, 1 (1995): 112-118.

15. Os textos sobre Platão de Pieper serão publicados no 1º vol. das *Werke.* Ver, no entanto, Über den Philosophie-Begriff Platons, *Werke,* III, pp. 156-174, e o *Nachwort* do Editor no mesmo volume, pp. 325-336.

16. Sobre a distinção de Filosofia e Teologia em Pieper, ver B. Schumacher, "Quelle ressemblance y a-t-il entre un disciple de la Grèce et un disciple du ciel?": le rapport entre philosophie et théologie chez Joseph Pieper, ap. *Revue Philosophique de Louvain,* 95 (1997): 457-483.

cultura e na filosofia modernas aparece-lhe como uma das principais raízes da crise de nosso tempo[17].

A reflexão antropológica e ética de Pieper se desenvolverá, pois, no terreno de sua concepção da *cultura* e terá a guiá-la a idéia desse ato cultural primordial e essencialmente axiogênico que é a interrogação do *filosofar*, entendida como ato anterior e pressuposto ao ato específico da pergunta em torno do *ser* (*ti tò òn;*) que inaugura a *filosofia* como disciplina intelectual. O ser humano se mostra, portanto, como ser essencialmente *interrogante*, interrogação que traduz finalmente sua condição *itinerante* ou sua *historicidade*. Mas essa, cuja idéia situa-se, para Pieper, nos antípodas de Sartre[18], decorre da sua *criaturalidade* (categoria metafísica central no pensamento de Pieper), ao mesmo tempo raiz de sua contingência e sentido de sua itinerância. A Antropologia de Pieper configura-se como uma antropologia da *esperança*[19], e é como tal que ela aparece intimamente articulada à sua Ética, tendo a ligá-las o vínculo do Bem em sua realidade efetiva, tal como ensinara Platão, doutrina que Pieper expõe luminosamente num celebrado texto de 1949, *Die Wirklichkeit und das Gute*. Bem antes que o tema da *virtude* ocupasse boa parte da literatura ética recente, Joseph Pieper empreendia sua leitura da tradição clássica da *ética das virtudes* assim como fora recebida e sistematizada por Tomás de Aquino. O tratado das *virtudes*, exposto em seus preciosos e conhecidos opúsculos publicados pela Kösel Verlag de Munique e hoje recolhidos nos IV e V volumes das *Obras Completas*, constitui, sem dúvida, uma das mais importantes contribuições à Ética filosófica cristã no século XX.

* * *

Jacques Maritain foi, sem dúvida, uma das mais notáveis e influentes personalidades intelectuais do século XX. Tendo cursado inicialmente a Faculdade de Ciência e Letras da Sorbonne, onde encontrou-se com sua futura esposa, a jovem judia russa Raïssa

---

17. Sobre a relação *theoria-praxis* em Pieper ver B. Schumacher, art. cit., pp. 465-470.

18. Pieper teve ocasião de confrontar seu pensamento com o de J.-P. Sartre no texto Kreaturlichkeit und menschliche Natur: Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre, ap. *Werke*, III, pp. 173-185.

19. Sobre a antropologia de Pieper como filosofia da esperança ver B. Schumacher, Deux philosophes allemands contemporains de l'espérance: Ernst Bloch et Joseph Pieper, *Revue de Métaphysique et de Morale* (1999, 1): 105-132.

Oumançoff, em 1906 converteu-se ao catolicismo juntamente com Raïssa e por volta de 1908 fez sua experiência filosófica decisiva no encontro com a obra de Tomás de Aquino. A partir de então, o roteiro intelectual de sua vida seguiu um rumo que permaneceu invariável até a morte em 1973 e definiu o sentido de uma extraordinária vocação de pensador: tornar inteligível a seus contemporâneos a doutrina do Aquinatense, mostrar sua continuidade histórica nos grandes comentadores, em particular em João de São Tomás (século XVII) e, sobretudo, provar sua atualidade iluminando, a partir dos princípios tomásicos, os grandes problemas filosóficos, sociais políticos e culturais da nossa época. Maritain foi professor de Filosofia no Instituto Católico de Paris e na Universidade de Princeton (a segunda guerra o encontrou nos EUA onde permaneceu de 1939 a 1944, tendo voltado a lecionar em Princeton na década de 50), mas a sua enorme influência exerceu-se sobretudo através dos discípulos que formou e da difusão dos seus escritos nos principais países da Europa, nos EUA, Canadá e na América Latina. Maritain foi um escritor extraordinariamente fecundo[20], que soube unir um estilo ao mesmo tempo sóbrio e de grande beleza literária à clareza e rigor do pensamento. Seus interesses filosóficos, cultivados sempre em permanente referência ao ensinamento de Tomás de Aquino, percorreram um vasto arco que vai da Lógica, da Teoria do Conhecimento e da Epistemologia, passando pela Metafísica, Antropologia Filosófica e Teologia Natural até à Filosofia da Arte e à Mística. Essa imensa obra impõe-se pela impressionante unidade teórica das suas grandes linhas e pelo *espírito* que constantemente a

20. As *Oeuvres Complètes* de J. Maritain e de sua esposa Raïssa Maritain foram editadas em 15 volumes seguindo uma ordem cronológica (Friburgo S. — Paris, Éditions Universitaires- Éditions Saint Paul, 1982ss.) com exceção de *La loi naturelle ou loi non écrite*, Friburgo S., Éd. Universitaires, 1986 e de *L'Europe et l'idée fédérale*, Paris, Mame, 1993. Uma edição em dois volumes das principais obras de Maritain foi publicada por Henry Bars (*Oeuvres*, Paris, Desclée, 1975, Bibliothèque Européenne). A vasta correspondência de Maritain com os mais diversos correspondentes vem sendo publicada em volumes separados. Uma síntese recente do pensamento ético de Maritain encontra-se em Géry Prouvost, Jacques Maritain, *Dictionnaire d' Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 927-930 (bibl.). Sobre a bibliografia recente em torno a Maritain, ver Pietro Pavan: Maritain, ap. A. Bausola (dir.) *Questioni di Storiografia Filosofica, Il pensiero contemporaneo 2*, op. cit., pp. 225-278. Algumas da obras mais importantes de Maritain estão traduzidas em português (Rio de Janeiro, Agir).

anima e que o próprio Maritain definiu como sendo o espírito de uma *filosofia cristã*, por ele caracterizado como o espírito de uma filosofia que, mantendo rigorosamente a sua autonomia como obra da razão natural, nasce e floresce em *clima cristão* e dele recebe questões e estímulos que dilatam e enriquecem o horizonte das suas interrogações[21]. Ter presente a concepção maritaineana da *filosofia cristã* é importante e mesmo necessário para situar e compreender a contribuição de Maritain para a Ética filosófica cristã no século XX. Com efeito, tendo a Ética como objeto o agir humano concreto, nas condições históricas e existenciais da sua efetivação, a Revelação cristã sobre as origens, as vicissitudes e o sentido final da história humana e sobre a situação do indivíduo humano ator da história e nela vivendo o drama do pecado e da graça, incide diretamente sobre a reflexão ética e põe em questão a possibilidade de uma Ética filosófica perfeitamente autônoma. Esse o problema com o qual se defrontou Maritain quando passou a ocupar-se explicitamente com temas de natureza ética.

Até cerca de 1930 seu interesse filosófico voltava-se de preferência para o campo da Teoria do Conhecimento e da Metafísica. Essa primeira fase do seu pensamento foi coroada com a que é provavelmente sua obra mais conhecida e mais célebre: *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir* (Paris, 1932; *Oeuvres C.*, vol. IV). A partir dos fins da década de 20 Maritain passou a dedicar sua atenção aos problemas da atualidade social e política e a refletir particularmente sobre a situação do Cristianismo na cultura moderna. O livro *Primauté du Spirituel* (Paris, 1926; *Oeuvres C.*, vol. III) anuncia essa nova orientação que recebe em *Religion et Culture* (Paris, 1930; *Oeuvres C.*, vol. IV) a direção de pensamento que seguirá nas décadas de 30 a 50[22]. Os problemas que se apresentavam a Maritain no campo da reflexão sobre a cultura moderna sobretudo na sua expressão sócio-política conduziram-no inevitavelmente a defrontar-se com os temas éticos implicados naqueles problemas e que, até então, haviam permanecido em segundo plano na sua obra. É nesse contexto que se situa a notável contribuição maritaineana à Ética filosófica cristã. É possí-

21. Os dois textos fundamentais são aqui De *la philosophie chrétienne* (1933, *Oeuvres C.*, vol. V) e *Le philosophe dans la cité* (1960, *Oeuvres C.*, vol. XI).

22. Sobre a evolução do pensamento de Maritain a partir da inflexão de 1930, ver P. Pavan, op. cit., pp. 225-228.

vel uma Ética genuinamente *filosófica* e constitutivamente *cristã?* Tal a questão que se apresentava particularmente difícil diante da idéia de uma *filosofia cristã* pensada na sua especificidade racional, se levarmos em conta o indissolúvel entrelaçamento do *natural* e do *sobrenatural* na condição do homem histórico concreto, sujeito da Ética. Assim formulada, a questão não se colocava para Tomás de Aquino no contexto da cultura medieval, o que lhe permitia edificar uma Ética estruturalmente filosófico-teológica na qual o substrato filosófico era sobrelevado, sem solução de continuidade, ao plano teológico. Professando embora uma linha de fidelidade ao pensamento tomásico, Maritain é levado a propor uma concepção que pressupõe a reivindicação moderna de uma plena autonomia da razão filosófica. Segundo tal concepção, essa pretendida autonomia não poderia ter lugar na Ética justamente em razão da condição concreta do seu *sujeito ético,* o homem histórico. Aplicando ao caso da Ética filosófica a teoria aristotélico-medieval da *subalternação* das ciências, Maritain propõe situar epistemologicamente a Ética, então denominada de *philosophie morale adéquatement prise,* como subalternada à Teologia no sentido de receber desta os *princípios* que, indemonstráveis pela razão filosófica, permitem no entanto a esta organizar racionalmente uma ciência *prática* do agir humano concreto, ou seja, a Ética. Esta foi, provavelmente a mais original e discutida contribuição maritaineana à Ética filosófica cristã. A partir de 1930, portanto, a presença embora não-exclusiva, dos temas culturais e sócio-políticos no pensamento de Maritain levou-o a ocupar-se intensamente com problemas de ética social e política e com as dimensões éticas de uma filosofia da história. Dessa orientação dão testemunho alguns dos escritos principais dessa época como *Du Régime temporel et de la liberté* (1933, *Oeuvres C.*, vol. V), *Humanisme Intégral* (1936, *Oeuvres C.*, vol. VI), *Science et Sagesse suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale* (1935, *Oeuvres C.*, vol. VI), *De la justice politique, Christianisme et Démocratie, Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1939-1943, *Oeuvres C.*, vol. VII), *La Personne et le bien commun* (1948) *L'Homme et l'État* (1951; tr. fr. 1953, *Oeuvres C.*, vol. IX), *Pour une philosophie de l'histoire* (1959, *Oeuvres C.*, vol. X)[23].

---

23. Ver a instrutiva comparação entre Maritain e Charles Taylor por Paul Thibaud: Jacques Maritain, Charles Taylor et le malaise de la modernité, ap. *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne,* op. cit., pp. 203-212.

No âmbito de uma reflexão sistemática sobre as categorias fundamentais e a história da Ética, Maritain deixou-nos três obras que condensam magistralmente o seu pensamento e o seu ensinamento sobre os grandes problemas da filosofia moral. Em *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (curso no Instituto Católico de Paris, de 1949, editado em 1951, *Oeuvres C.*, vol. IX) onde os temas clássicos da Ética na tradição cristã são tratados à luz da concepção de uma Ética filosófica *vitalmente* cristã ou *adéquatement prise*, como os temas da norma, do fim, e (contribuição original de Maritain) da dialética imanente do primeiro ato de liberdade (5ª lição). Em 1950 Maritain ministra um novo curso sobre *La loi naturelle ou loi non écrite*, que permaneceu inédito e só foi editado em 1986 (éd. Universitaires, Friburgo S.). Nele é proposta uma interpretação original e extremamente sugestiva do conhecimento da lei natural por meio da forma de conhecer denominada por "conaturalidade" (*per connaturalitatem*) em analogia com essa mesma forma atribuída por Tomás de Aquino ao dom da *sabedoria* (II IIae., q. 45, a. 2), ou seja, *per quamdam connaturalitatem* com o objeto a ser conhecido, e a estende ao domínio da moral (ibid.). Desta sorte, a lei natural é conhecida universalmente por meio de um conhecimento pré-racional de natureza afetiva, e esse conhecimento traduz de maneira espontânea e não-conceptual a fundamentação ontológica da lei natural na própria natureza humana, constituindo o pressuposto das formas históricas com que o *conceito* de lei será enunciado através dos tempos. A concepção maritaineana da lei natural permite, de um lado, assegurar-lhe uma necessidade e universalidade de caráter metafísico que caberá à Ética filosófica formular sistematicamente e, de outro, dotá-la de um conteúdo antropológico capaz de acolher os dados da etnologia, da sociologia histórica, da evolução das concepções éticas.

O último grande texto dedicado à Ética por Maritain foi *La philosophie morale: examen historique et critique des grands systèmes* (1960, *Oeuvres C.* vol. XI), primeiro volume de uma síntese projetada na qual ao segundo volume ficava reservado, segundo os próprios termos de Maritain, o "exame doutrinal dos grandes problemas" (*O. C.*,

---

24. Sobre Lavelle ver Jean-Louis Vieillard-Baron, Spiritualisme français: dimension éthique du spiritualiesme français, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 1446-1452 (aqui 1448-1451).

XI, p. 240) mas que não chegou a ser redigido. Obra cuja intenção é mais doutrinal do que histórica (ibid., p. 237), *La philosophie morale I*, conquanto não se afastando do cuidado em ser fiel ao pensamento dos grandes moralistas estudados, oferece uma leitura da tradição da Ética filosófica à luz das opções teóricas que guiaram, como reconhece o próprio Maritain no *Prefácio*, um já longo caminho de reflexão e que se inspiram no ensinamento de Tomás de Aquino. Nesse sentido a visão histórica proposta aqui por Maritain permite, de alguma maneira, antecipar as grandes linhas do que seria a síntese doutrinal do 2º volume, cuja inspiração preside às linhas luminosas do *Prefácio* (*O. C.*, XI, pp. 327-243). Podemos, pois, considerar essa obra como o testamento filosófico de Maritain no campo da Ética no qual se faz presente toda a riqueza de um pensamento que marcou profundamente a Ética filosófica cristã no século XX.

Convém ainda assinalar que a Ética filosófica cristã no século XX recebeu ainda importante contribuição por parte de pensadores, como Maurice Blondel, não se situam historiograficamente no âmbito da neo-escolástica. Entre esses merecem menção os dois fundadores da chamada *Philosophie de l'Esprit* na França, Louis Lavelle (1883-1951)[24] e René Le Senne (1882-1954), que desenvolveram uma rica ética dos *valores* articulada à metafísica reflexiva do espírito e, na Itália, os representantes do chamado *Spiritualismo cristiano*[25], entre os quais se destacam Michele Federico Sciacca e Augusto Guzzo, entre outros. Na Alemanha, Theodor Steinbüchel cuja obra principal *Die philosophische Grundlagen der katholischen Sittenlehre* (2ª ed., Düsseldorf, Mosella Verlag, 1939), escrita em permanente diálogo com as principais correntes éticas da época é, sem dúvida, a mais ampla exposição da Ética filosófica cristã na primeira metade do século.

25. Sobre o *Spiritualismo cristiano* na Itália ver Giuseppe Roggerone, Lo Spiritualismo cristiano, ap. *Questioni di Storiografia filosofica*, II, 2. op. cit., pp. 279-354.

VIII

CONCLUSÃO DO PRIMEIRO VOLUME

ENTRE todas as disciplinas filosóficas, nenhuma talvez como a Ética vive permanentemente das lições da *história*, delas recebendo não apenas os grandes temas e categorias que integram sua estrutura mas, igualmente, os critérios hermenêuticos e as instâncias críticas que lhe permitem refletir, à luz de uma multissecular experiência de pensamento, sobre os problemas e desafios da *praxis* humana nas vicissitudes do tempo histórico em que é exercida. A *pragmateia* ética, para falar como Aristóteles, apresenta-se inicialmente e necessariamente como uma *Erinnerung* no sentido hegeliano, uma *rememoração* dessa grande aventura intelectual e desafiadoramente existencial iniciada por Sócrates, qual seja a de transcrever nos códigos da Razão a realidade histórico-social do *ethos* ou dos costumes, de modo a dotar seu conteúdo empírico (normas, prescrições e valores) de uma organicidade lógica apta a tornar a *praxis* humana explicitamente e conscientemente razoável e sensata.

O estudo e o ensinamento da Ética filosófica devem, pois, iniciar-se com uma *rememoração* das grandes concepções que assinalaram sua história e que, de uma maneira ou de outra, buscaram dar forma à organicidade lógica exigida pela interpretação racional do *ethos*. Não se trata, portanto, nesse caso, de reiterar um trabalho historiográfico já levado a cabo excelentemente pelos historiadores da Filosofia. Por merecedor de admiração e necessário que seja, esse trabalho, voltado para o levantamento de fontes, a minuciosa identificação de autores, a reconstituição escrupulosa das doutrinas no seu teor literal tal como o permite o estado das fontes, não foi o alvo principal que tivemos em vista nesta 1ª parte. A base historiográfica é indispensável para a *rememoração* histórica tal como aqui a entendemos. Mas nossa finalidade foi outra e propriamente *doutrinal* como diria Maritain. Para a Ética filosófica ela é já uma *entrée en matière*, uma reflexão sobre um *passado* cuja recuperação no "esforço do conceito" é condição *sine qua non* de exercício da reflexão ética na

conjuntura e nos desafios do *presente.* Assim sendo, a Ética sistemática, da qual devemos nos ocupar no segundo volume desta nossa *Introdução à Ética filosófica,* irá desenvolver-se em permanente referência à história e é nela que irá buscar os grandes paradigmas conceptuais cuja fecundidade heurística e cuja consistência racional deverão ser comprovados no confronto com os desafios éticos de nosso tempo.

ÍNDICE DE NOMES

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

X

Z

DISTRIBUIDORES DE EDIÇÕES LOYOLA

AMAZONAS
PAULINAS
Av. 7 de setembro, 665
Tel.: (0**92) 233-5130 • Fax: (0**92) 633-4017
69010-080 **Manaus**, AM

BAHIA
DISTR. BAIANA DE LIVROS COM. E REPR. LTDA.
Rua Clóvis Spínola, 40
Orixás-Center loja II – Pav. A
Telefax: (0**71) 329-1089
40080-240 **Salvador**, BA

LIVRARIA E DISTRIB. MULTICAMP LTDA.
Rua Direita da Piedade, 203 – Piedade
Telefax: (0**71) 329-0109
40070-190 **Salvador**, BA

EDITORA VOZES LTDA.
Rua Carlos Gomes, 698A
Conjunto Bela Center – Loja 2
Telefax: (0**71) 322-8666
40060-410 **Salvador**, BA

PAULINAS
Av. 7 de Setembro, 680 – São Pedro
Tel.: (0**71) 243-2477 / 243-2805 • Fax: (0**71) 321-5133
40110-001 **Salvador**, BA

BRASÍLIA
EDITORA VOZES LTDA.
CRL/Norte – Q. 704 – Bloco A n.15
Tel.: (0**61) 223-2436 • Fax: (0**61) 223-2282
70730-516 **Brasília**, DF

LETRAS E LÁPIS
CLRN 704 Bloco E Loja 21
Tel.: (0**61) 326-1684 • Fax: (0**61) 326-5414
70730-556 **Brasília**, DF

PAULINAS
Bl. C – Lojas 18/22 – SCS – Q. 05
Tel.: (0**61) 225-9595 / 225-9664 / 225-9219
Fax: (0**61) 225-9219
70300-909 **Brasília**, DF

PAULINAS
Rua CNB, 13 – Lote 5 – Loja 1
Tel.: (0**61) 352-2625
72115-135 **Taguatinga**, DF

CEARÁ
EDITORA VOZES LTDA.
Rua Major Facundo, 730
Tel.: (0**85) 231-9321 • Fax: (0**85) 221-4238
60025-100 **Fortaleza**, CE

PAULINAS
Rua Major Facundo, 332
Tel.: (0**85) 226-7544 / 226-7398 • Fax: (0**85) 226-9930
60025-100 **Fortaleza**, CE

ESPÍRITO SANTO
"A EDIÇÃO" LIVRARIA E DISTRIBUIDORA
Av. Marechal Campos, 310 - Lourdes
Tel.: (0**27) 200-2780 • Fax: (0**27) 223-5690
29040-090 **Vitória**, ES

PAULINAS
Rua Barão de Itapemirim, 216
Tel.: (0**27) 223-1318 • Fax: (0**27) 222-3532
29010-060 **Vitória**, ES

GOIÁS
LIVRARIA ALTERNATIVA
Rua 21, n. 61
Telefax: (0**62) 224-9358
74030-070 **Goiânia**, GO

LIVRARIA EDITORA CULTURA GOIÂNA LTDA.
Av. Araguaia, 300
Tel.: (0**62) 229-0555 • Fax: (0**62) 223-1652
74030-100 **Goiânia**, GO

MARANHÃO
PAULINAS
Rua de Santana, 499 – Centro
Tel.: (0**98) 221-5026 • Fax: (0**98) 232-2692
65015-440 **São Luís**, MA

MATO GROSSO
MARCHI LIVRARIA E DISTRIBUIDORA LTDA.
Av. Getúlio Vargas, 381 – Centro
Tel.: (0**65) 322-6809 / 322-6967 • Fax: (0**65) 322-3350
78005-600 **Cuiabá**, MT

MINAS GERAIS
EDITORA VOZES LTDA.
Rua Sergipe, 120 – B. Funcionários
Telefax: (0**31) 226-9010
30130-170 **Belo Horizonte**, MG

EDITORA VOZES LTDA.
Rua Tupis, 114
Tel.: (0**31) 273-2538 • Fax: (0**31) 222-4482
30190-060 **Belo Horizonte**, MG

EDITORA VOZES LTDA.
Rua Espírito Santo, 963
Telefax: (0**32) 215-8061
36010-041 **Juiz de Fora**, MG

ACAIACA DISTR. DE LIVROS LTDA.
Rua Itajubá, 2125
Tel.: (0**31) 481-1910
31035-540 **Belo Horizonte**, MG

ACAIACA DISTR. DE LIVROS LTDA.
Rua 129, nº 384 – Sta. Maria
Telefax: (0**31) 848-3225
35180-000 **Timóteo**, MG

ACAIACA DISTR. DE LIVROS LTDA.
Rua João Lustosa, 15/201 – Lourdes
Telefax: (0**32) 235-2780
36070-720 **Juiz de Fora**, MG

PAULINAS
Av. Afonso Pena, 2.142
Tel.: (0**31) 261-6623 / 261-7236 • Fax: (0**31) 261-3384
30130-007 **Belo Horizonte**, MG

Rua Curitiba, 870
Tel.: (0**31) 224-2832 • Fax: (0**31) 224-2208
30170-120 **Belo Horizonte**, MG

PAULINAS
Rua Januária, 552
Tel.: (0**31) 444-4400 • Fax: (0**31) 444-7894
31110-060 **Belo Horizonte**, MG

PARÁ
PAULINAS
Rua Santo Antonio, 278 – Bairro do Comércio
Tel.: (0**91) 241-3607 / 241-4845 • Fax: (0**91) 224-3482
66010-090 **Belém**, PA

PARANÁ
EDITORA VOZES LTDA.
Rua Dr. Fauvre, 1271 – Centro
Tel.: (0**41) 264-9112 • Fax: (0**41) 264-9695
80060-140 **Curitiba**, PR

EDITORA VOZES LTDA.
Rua Voluntários da Pátria, 41 – Centro
Tel.: (0**41) 233-1570
80020-000 **Curitiba**, PR

EDITORA VOZES LTDA.
Rua Piauí, 72 – Loja 1
Telefax: (0**43) 337-3129
86010-390 **Londrina**, PR

A. LORENZET DISTRIBUIDORA E COMÉRCIO
DE LIVROS LTDA.
Av. São José, 587 loja 03
Tel.: (0**41) 262-8992
80050-350 **Curitiba**, PR

PAULINAS
Rua Voluntários da Pátria, 225
Tel.: (0**41) 224-8550 • Fax: (0**41) 226-1450
80020-000 **Curitiba**, PR

PAULINAS
Av. Getúlio Vargas, 276
Tel.: (0**44) 226-3536 • Fax: (0**41) 226-4250
87013-130 **Maringá**, PR

PERNAMBUCO, PARAÍBA ALAGOAS, RIO GRANDE DO NORTE E SERGIPE

EDITORA VOZES LTDA.
Rua do Príncipe, 482 – Boa Vista
Tel.: (0**81) 423-4100 • Fax: (0**81) 423-4180
50050-410 **Recife**, PE

PAULINAS
Rua Joaquim Távora Alegria, 71
Tel.: (0**82) 326-2575 • Fax: (0**82) 326-6561
57020-320 **Maceió**, AL

PAULINAS
Av. Norte, 3.892
Tel.: (0**81) 441-6144 • Fax: (0**81) 441-5340
52110-210 **Recife**, PE

PAULINAS
Rua Frei Caneca, 59 – Loja 1
Tel.: (0**81) 224-5812 / 224-5609 • Fax: (0**81) 224-9028
50010-120 **Recife**, PE

PAULINAS
Rua Felipe Camarão, 649
Tel.: (0**84) 212-2184 • Fax: (0**84) 212-1846
59025-200 **Natal**, RN

RIO GRANDE DO SUL

EDITORA VOZES LTDA.
Rua Riachuelo, 1280
Tel.: (0**51) 226-3911 • Fax: (0**51) 226-3710
90010-273 **Porto Alegre**, RS

EDITORA VOZES LTDA.
Rua Ramiro Barcelos, 386
Tel.: (0**51) 225-4879 • Fax: (0**51) 225-4977
90035-000 **Porto Alegre**, RS

Eco Livraria e Dist. de Livros
Rua Cel. Ilário Pereira Fontes, 138/202
Tel.: (0**51) 485-2417 • Fax: (0**51) 241-2287
91920-220 **Porto Alegre**, RS

PAULINAS
Rua dos Andradas, 1.212
Tel.: (0**51) 221-0422 • Fax: (0**51) 224-4354
90020-008 **Porto Alegre**, RS

RIO DE JANEIRO

ZÉLIO BICALHO PORTUGAL CIA. LTDA.
Av. Presidente Vargas, 502 – 17º andar
Telefax: (0**21) 233-4295 / 263-4280
20071-000 **Rio de Janeiro**, RJ

EDITORA VOZES LTDA.
Rua Senador Dantas, 118-I
Tel.: (0**21) 220-8546 • Fax: (0**21) 220-6445
20031-201 **Rio de Janeiro**, RJ

EDITORA VOZES LTDA.
Rua Elvira Machado, 5 – Botafogo
Tel.: (0**21) 224-0864 • Fax: (0**21) 252-6678
22280-060 **Rio de Janeiro**, RJ

PAULINAS
Rua 7 de Setembro, 81-A
Tel.: (0**21) 224-3486 • Fax: (0**21) 224-1889
20050-005 **Rio de Janeiro**, **RJ**

PAULINAS
Rua Doutor Borman, 33 – Rink
Tel.: (0**21) 717-7231 • Fax: (0**21) 717-7353
24020-320 **Niterói**, RJ

RONDÔNIA

PAULINAS
Rua Dom Pedro II, 864
Tel.: (0**69) 223-2363 • Fax: (0**69) 224-1361
78900-010 **Porto Velho**, RO

SÃO PAULO

DISTRIBUIDORA LOYOLA DE LIVROS LTDA.
Rua Senador Feijó, 120
Telefax: (0**11) 232-0449
01006-000 **São Paulo**, SP

DISTRIBUIDORA LOYOLA DE LIVROS LTDA.
Rua Barão de Itapetininga, 246
Tel.: (0**11) 255-0662
Fax: (0**11) 256-8073
01042-001 **São Paulo**, SP

DISTRIBUIDORA LOYOLA DE LIVROS LTDA.
Rua Quintino Bocaiúva, 234 – centro
Tel.: (0**11) 3105-7198
Fax: (0**11) 232-4326
01004-010 **São Paulo**, SP

DISTRIBUIDORA LOYOLA DE LIVROS LTDA. ATACADO
Rua Conselheiro Ramalho, 692/694 – Bela Vista
Tel.: (0**11) 287-0688
Fax: (0**11) 284-7651
01325-000 **São Paulo**, SP

EDITORA VOZES LTDA.
Rua Senador Feijó, 158/168
Tel.: (0**11) 3105-7144 • Fax: (0**11) 607-7948
01006-000 **São Paulo**, SP

EDITORA VOZES LTDA.
Rua Haddock Lobo, 360
Tel.: (0**11) 256-0611 / 256-2831 • Fax: (0**11) 258-2841
01414-000 **São Paulo**, SP

EDITORA VOZES LTDA.
Rua Barão de Jaguara, 1164/1166
Tel.: (0**19) 231-1323 • Fax: (0**19) 234-9316
13015-002 **Campinas**, SP

PAULINAS
Rua Domingos de Morais, 660
Tel.: (0**11) 572-4051 – R. 213/214
Fax: (0**11) 549-9772
04010-100 **São Paulo**, SP

PAULINAS
Rua 15 de Novembro, 71
Tel.: (0**11) 606-4418 / 606-0602 / 606-3535
Fax: (0**11) 606-3535
01013-001 **São Paulo**, SP

PAULINAS
Via Raposo Tavares, km 19,5
Tel.: (0**11) 810-1444
Fax: (0**11) 810-0972
05577-200 **São Paulo**, SP

PAULINAS
Av. Marechal Tito, 981 – São Miguel Paulista
Tel.: (0**11) 956-0162
08020-090 **São Paulo**, SP

SERGIPE

LIVRARIA KYRIE
Av. Augusto Maynard, 543 – S. José
Tel.: (0**79) 224-6279
Fax: (0**79) 224-5837
49015-380 **Aracaju**, SE

PORTUGAL

MULTINOVA UNIÃO LIV.CULT.
Av. Santa Joana Princesa, 12 E
Fax: 848-3436 / 842-1820
1700 **Lisboa**, Portugal

LIVRARIA LER LTDA
Rua 4 de infantaria, 18-18A
Tel.: 388-8371 / 390-6996
1350 **Lisboa**, Portugal

Se o(a) senhor(a) não encontrar este ou qualquer um de nossos títulos em sua livraria preferida ou em nosso distribuidor, faça o pedido por reembolso postal diretamente a:

Rua 1822 nº 347 – Ipiranga – 04216-000 São Paulo, SP
C.P. 42.335 - 04299-970 São Paulo, SP / ✆ (0**11) 6914-1922/ Fax: (0**11) 6163-4275
Home page e vendas: www.loyola.com.br — e-mail: www.loyola@ibm.net

Se você gostou desta publicação e gostaria de conhecer outras obras desta editora, preencha a ficha de cadastramento, nos envie e receba em casa informações atualizadas de nossas publicações.

FICHA DE CADASTRAMENTO

Nome: ______________________________

Endereço: ______________________________

____

CEP: ____________ Cidade: ____________

____________________ Estado: ________

Profissão: ______________________________

Fone: ____________ Fax: ____________

e-mail: ______________________________

FORMAÇÃO: ( ) 1º Grau ( ) 2º Grau ( ) Superior

FAIXA ETÁRIA: ( ) De 0 a 14 ( ) De 15 a 30
( ) De 31 a 60 ( ) Mais de 60

RENDA FAMILIAR:
( ) Mais de 30 salários
( ) De 20 a 30 salários
( ) de 10 a 20 salários
( ) de 3 a 10 salários
( ) Menos de 3 salários

ÁREAS DE INTERESSE

- ☐ 000 Política/Sociologia
- ☐ 300 Ciências Sociais
- ☐ 160 Parapsicologia
- ☐ 100 Filosofia
- ☐ 380 Livros Didáticos
- ☐ 650 Comunicação
- ☐ 500 Educação
- ☐ 850 Literatura Inf.-Juvenil
- ☐ 700 Arte
- ☐ 150 Psicologia
- ☐ 001 Auto-ajuda
- ☐ 320 Economia
- ☐ 200 Teologia/pastoral
- ☐ 400 Espiritualidade
- ☐ 800 Literatura
- ☐ 653 Relações Públicas
- ☐ 610 Saúde
- ☐ 900 História/Geografia